Н.М. Никольский

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

МИНСК
БЕЛАРУСЬ
1990

ББК 86.3
Н 64

Печатается по:
Никольский Н. М. История русской церкви.
М.-Л.: Москов. рабочий, 1931. 400 с.

Предисловие канд. филос. наук
А. А. Круглова

ДОРОГОЙ ЧИТАТЕЛЬ!

Цена на эту книгу несколько повышена. Приобретя ее, Вы внесете посильный вклад в Фонд милосердия — окажете помощь инвалидам, престарелым и другим нуждающимся.

Н $\frac{0403000000-157}{М 301(03)-90}$ 15—90

ISBN 5-338-00475-5

Н. М. НИКОЛЬСКИЙ И ЕГО КНИГА ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ В РОССИИ

Пожалуй, каждому читателю заранее хочется знать не только то, о чем расскажет предлагаемая ему книга, чем она интересна и какую несет информацию, но и получить сведения о ее авторе. Поэтому во вступительной статье постараемся познакомить читателя с автором «Истории русской церкви» и основными направлениями его научной деятельности. Расскажем также, почему решено издать работу в том виде, в каком она увидела свет при жизни автора, а не в том, в каком она издана 3-м и 4-м изданиями в 1983 и 1988 гг., и дадим хотя бы самую общую оценку этой весьма интересной и содержательной книге, отметив как положительные стороны, так и незначительные погрешности.

Имя одного из старейших академиков АН БССР и члена-корреспондента АН СССР Николая Михайловича Никольского хорошо известно не только в Белоруссии, но и далеко за ее пределами. Его труды по истории, этнографии, религиоведению и библеистике входят в золотой фонд советской науки и нашли широкое признание среди ученых мира. Сам же он являл собой пример талантливого и в то же время трудолюбивого, добросовестного и требовательного к себе ученого. Н. М. Никольский еще до Октябрьской революции искренне принял марксистско-ленинские идеи и до конца своей жизни был их пламенным пропагандистом. Будучи видным ученым и одновременно незаурядным популяризатором научных знаний, педагогом и воспитателем молодого поколения, он всю жизнь не просто боролся с религиозной идеологией, а убедительно, с помощью богатейшего фактического материала и неопровержимых исторических аргументов и фактов доказывал ее несостоятельность. Его книга «История русской церкви», в которой предпринята первая и весьма успешная в советской исторической науке попытка осветить историю церкви в России с позиций марксизма-ленинизма, является одним из ярких тому доказательств.

Родился Н. М. Никольский 13 ноября 1877 г. в Москве в семье известного ученого-востоковеда Михаила Васильевича Никольского (1848—1917), которого нередко называют «отцом русской ассириологии». Уже в IV классе гимназии под влиянием отца он начинает проявлять живой интерес к истории древнего

мира. В 1896 г., окончив с золотой медалью гимназию, поступает на историко-филологический факультет Московского университета. В студенческие годы Н. М. Никольский приобщается к марксистско-ленинской теории, которая стала для него путеводной звездой в жизни и науке, о чем, ссылаясь на свой жизненный опыт и опыт ученого, он признался в своем последнем публичном выступлении. «Главное в моей жизни,— сказал Н. М. Никольский,— это познание марксистско-ленинской теории, которой я начал интересоваться еще на студенческой скамье»[1]. А несколько ранее, обращаясь к студентам-историкам, Николай Михайлович писал: «Марксистско-ленинскому учению я обязан всеми научными удачами и успехами»[2]. И здесь важно отметить, что использовал он марксистско-ленинскую теорию творчески, не как догму, а как метод познания истины.

После окончания университета в 1900 г. Н. М. Никольский 19 лет работает учителем, умело сочетая педагогическую работу в гимназии и школе с научно-исследовательской (о плодотворности этого пути свидетельствует то, что за годы учительства он опубликовал около 60 научных работ, а также 30 статей в большевистской периодике и свыше 50 рецензий). Среди публикаций есть и такие, как книга «Древний Израиль» (М., 1911), «Древний Вавилон» (М., 1913) и др.

В годы первой русской революции молодой учитель становится на сторону большевиков: выступает со статьями в большевистских газетах «Борьба», «Светоч», «Свободное слово» под псевдонимом З. Антонов, принимает активное участие в работе лекторской группы Московского комитета РСДРП(б), свою квартиру нередко предоставляет, что было небезопасно, для заседаний МК большевиков. Вместе с тем с 1902 по 1907 г. Н. М. Никольский, опираясь на собственный опыт работы, регулярно излагает в прогрессивном журнале «Вестник воспитания» свои взгляды на преподавание истории в гимназиях, ведет борьбу за улучшение ее изучения, помещает рецензии на книги и учебники по истории. Его статьи очень многое изменили в методах изучения истории в гимназии, а в советское время и в школе.

После победы Великого Октября Н. М. Никольский активно включается в осуществление культурной революции в стране, всецело отдается научно-преподавательской деятельности. Он ведет занятия в Социалистической академии общественных наук, с 1918 г.— профессор кафедры истории религии Смоленского государственного университета, а в 1919 г. назначается его ректором. С открытием Белорусского государственного университета в 1921 г. Н. М. Никольский переезжает в Минск и навсегда связывает свою жизнь с Белоруссией. Сначала он рабо-

---

[1] Цит. по: *Никольская Р. А.* Предисловие // Ботвинник М. Б. Н. М. Никольский. Мн., 1967. С. 5.

[2] Там же.

тает профессором кафедры истории древнего мира БГУ, а потом деканом педагогического факультета. Н. М. Никольский вел большую атеистическую работу. При его непосредственном участии в 1922 г. в университете был создан кабинет и музей истории религии с богатой для того времени библиотекой в 4 тыс. томов. В годы Великой Отечественной войны все это было уничтожено немецкими оккупантами и, к сожалению, до сих пор не восстановлено. Н. М. Никольский не только много и упорно трудился сам, но и всячески стремился приобщить к науке молодежь. Обращаясь к студентам возглавляемого им педагогического факультета, Николай Михайлович еще в 1926 г. говорил: «Наука бесконечна. Нет всезнающих людей. Если вы поняли сущность и подлинное лицо пролетарской революции, сущность материалистического миропознания и научились самостоятельно мыслить и работать, то БГУ может сказать, что он все сделал»[1].

Здесь, в Белоруссии, особенно ярко проявился талант Н. М. Никольского как историка, этнографа, библеиста и религиоведа. Он наряду с такими историками-марксистами, как В. И. Пичета и В. Н. Перцев, внес значительный вклад в развитие исторической науки в республике и этнографии белорусского народа. Не порывал ученый связи и со школой, о чем свидетельствует написанный им марксистский учебник по истории древнего мира для V класса массовой школы, переведенный в 1933 г. на белорусский и еврейский языки.

С 1929 г. Н. М. Никольский начинает сотрудничать с АН БССР. В феврале 1931 г., когда его избрали действительным ее членом, он полностью перешел на работу в академию, где возглавил сначала секцию этнографии и фольклора Института истории, а с января 1937 г.— и весь институт. Заслуги Н. М. Никольского в развитии науки в республике были высоко оценены: в 1938 г. ему присвоено почетное звание заслуженного деятеля науки БССР.

В годы Великой Отечественной войны Н. М. Никольский упорно продолжал заниматься наукой. Он отказался сотрудничать с немецкими оккупантами. Белорусские партизаны, опасаясь за жизнь ученого-патриота, вывезли его в партизанскую зону. Там он продолжил напряженную научно-исследовательскую деятельность, в результате которой им были завершены две книги: «Частное землевладение и землепользование в древнем Двуречье» и «Этюды по истории финикийских общинных и земледельческих культов». После войны Н. М. Никольский написал весьма интересную книгу о белорусской свадебной обрядности.

Его последнее публичное выступление в 1957 г. (год его восьмидесятилетия) в большом конференц-зале АН БССР,

[1] Цит. по: *Никольская Р. А.* Предисловие // Ботвинник М. Б. Н. М. Никольский. С. 7.

обращенное к молодым ученым, звучит как завещание. Он призывал молодых коллег в своей творческой деятельности руководствоваться марксистско-ленинским учением и создавать такие исторические труды, в которых бы не только правдиво освещалось прошлое, но и которые помогали бы осознать прогрессивное значение нового общественного строя. «Но при этом,— говорил он, обращаясь к ученым,— будьте принципиальными, научно честными. Не бойтесь ломать выводы старых авторитетов, если научные факты вас к этому приводят. Спокойно выслушивайте обоснованную критику и принимайте полезные и добрые советы. Давайте самый резкий отпор лжеученым, которые пытаются различными способами насаждать невежество»[1]. Сразу отметим, что ученый имел право так говорить, у него были для этого все основания, ибо он сам, по его признанию, а оно соответствует истине, «много потрудился в области исторической науки, много воевал с врагами науки, воевал даже с вооруженными врагами нашей Родины»[2]. Правда, борясь с «врагами науки», он иногда в пылу полемики давал неадекватную оценку отдельным ученым. Однако это не умаляет его научных достижений. Умер Николай Михайлович Никольский в 1959 г., оставив богатейшее научное наследие, которое составило бы десятки томов, если бы издать около 40 написанных им книг, 180 статей, свыше 60 рецензий[3]. И стоило бы это сделать, ибо его работы, не потерявшие своего значения и сегодня, давно стали библиографической редкостью, о чем свидетельствует хотя бы такой прискорбный факт: в самой крупной в нашей республике Государственной библиотеке БССР им. В. И. Ленина нашлось только по одному экземпляру книги Н. М. Никольского «История русской церкви» издания 1930 и 1931 гг., той самой книги, переиздание которой и предлагается читателям.

В большую науку Н. М. Никольский вступает уже в студенческие годы. Его дипломная работа «Иудея при Маккавеях и Асмонеях», посвященная истории древней Палестины, была опубликована в 1901 г. В результате углубленного изучения истории древнего Востока, включая и древневосточные верования, Н. М. Никольский пишет ряд статей и книг по этой тематике, которые не потеряли своей научной ценности и в наши дни. Среди них следует назвать такие работы, как «Царь Давид и псалмы» (1908), «Раннее христианство» (1908), «Вавилон и Библия» (1909), «Израиль и Вавилон» (1910), «Во дворце египетского фараона» (1912), «Древний Вавилон» (1913), «Очерк разработки истории древнего Израиля в XIX в.» (1914) и др. Своими трудами по истории древнего Израиля, Вавилона,

---

[1] Цит. по: *Никольская Р. А.* Предисловие // Ботвинник М. Б. Н. М. Никольский. С. 3—4.

[2] Там же. С. 5.

[3] Достаточно полную библиографию его трудов см. в кн. *М. Б. Ботвинник.* Н. М. Никольский. С. 137 — 146.

Ассирии, Финикии и Хеттского царства Н. М. Никольский внес серьезный вклад в отечественную и мировую ориенталистику и заслужил признание ученых.

Н. М. Никольский как ученый сложился в дореволюционное время, хотя он тогда больше занимался переводом и изданием таких видных деятелей критического богословия, как В. Вреде, А. Юлихер, Р. Кнопфе, А. Гарнак, Г. Гольман, О. Пфлейдерер, М. Брикнер. В серии «Религия и церковь в свете научной мысли и свободной критики», в издании которой Н. М. Никольский принимал самое активное участие, в его же переводе вышли книги Д. Штрауса «Жизнь Иисуса» и Ю. Вельгаузена «Введение в историю Израиля», которые оказали значительное влияние на дальнейшее творчество самого переводчика.

Однако наиболее полно и глубоко его исследовательские дарования проявились в советский период. Особенно значительный вклад внес Н. М. Никольский в марксистское религиоведение. Ранние верования, включая верования славянских народов, и их эволюция, иудаизм и истоки христианства, история русского православия и научно обоснованная критика Библии — таков далеко не полный круг вопросов, которыми занимался в советское время ученый. В решение каждого из них он внес весомый вклад. Вместе с тем Н. М. Никольский возглавлял общественный антирелигиозный университет в Минске, активно выступал с докладами и лекциями, принимал самое непосредственное участие в работе Союза воинствующих безбожников. Последний не только «разрушал церкви» и «громил верующих», как считают сейчас некоторые, но вел серьезную, вдумчивую воспитательную работу. Что же касается самого Н. М. Никольского, то уже в 20-е годы он считал, что религия не должна быть только объектом «обличения и нападения», что она должна изучаться и стать объектом серьезного научного исследования. И такая возможность, как отметил сам ученый на торжественном собрании БГУ 30 октября 1922 г., появилась только в Советской стране, где были созданы «надлежащие социально-политические предпосылки для свободного изучения религии как предмета науки»[1]. Глубокое знание истории, включая и историю религиозных верований, позволило ему выразить уверенность, что «мерная поступь истории» непременно ведет «к сумеркам богов и к последовательному торжеству всепобеждающего знания»[2]. Н. М. Никольский на богатом фактическом материале показал, что религия — явление социальное, исторически преходящее и, вопреки богословским утверждениям, есть явление не сверхъестественного, а естественного порядка. В частности, плодотворно используя данные белорусской этнографии и фольклора, ученый пришел к выводу о наличии в устном народном творчестве древнейших зачатков «примитивного безрелигиозного мировоз-

---

[1] *Никольский Н. М.* Религия как предмет науки. Мн., 1923. С. 45.
[2] Там же. С. 47.

зрения»[1], что позволило ему одному из первых в стране утверждать о наличии безрелигиозного периода в истории общества. Тем самым им опровергалось мнение ряда буржуазных религиоведов и таких известных советских ученых, как Л. Я. Штернберг и другие, которые даже в более позднее время все еще отрицали возможность такого периода[2].

Как крупнейший знаток иудаизма Н. М. Никольский показал, что по своей сущности эта религия ничем не отличается от других. Он убедительно доказал несостоятельность богословских утверждений об исключительности, божественном происхождении иудаизма, его изначальном монотеизме и универсальной этической направленности.

Н. М. Никольский по праву считается основоположником научной критики Библии в русской и советской историографии. Об огромном его вкладе в научный анализ Библии и постоянном интересе к этой проблеме свидетельствует хотя бы (кроме уже названных) перечень работ ученого: «Иисус и первые христианские общины» (1918), «Керубы по данным Библии и восточной археологии» (1922), «Следы магической литературы в книге Псалмов» (1923), «Талмудическая традиция об Иисусе» (1925), «Хеттские законы и их влияние на законодательство Пятикнижия» (1928), «Следы примитивных хозяйственных форм в библейских легендах» (1929), «Апокалиптическая литература» (1929), «Происхождение юбилейного года» (1931), «Проблемы критики Библии в советской науке» (1938), «Кризис «критической» библеистики и задачи марксистской исторической науки» (1939) и др.

В результате тщательного научного анализа Библии Н. М. Никольский пришел к выводу: если очистить ее текст от последующих наслоений и фальсификаций, определить состав, время написания и подлинный характер составляющих ее книг, то с нее будет сорвана маска «священности» и «богодухновенности» и Библия «предстанет в своем подлинном виде самой наглой фальшивки, подделанной при ее появлении и перманентно подделываемой до наших дней»[3]. Не потеряли своей значимости и работы Н. М. Никольского по истории религии, а также иудаизма и христианства. Среди них заслуживает особого внимания ряд работ ученого: «Дохристианские верования и культы днепровских славян» (1922), «Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства» (1922), «Религия как предмет науки» (1923), «Происхождение еврейских праздни-

---

[1] *Нікольскі М. М.* Жывёлы ў звычаях, абрадах і вераваннях беларускага сялянства. Мн., 1933. С. 36.

[2] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 242, и др.

[3] *Никольский Н. М.* Некоторые основвые проблемы общей и религиозной истории Израиля и Иуды // Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937. С. XXVII.

ков и христианского культа» (1926), «Дохристианские верования и культы» (1929), «Яўрэйскія і хрісціянскія святы, іх паходжанне і гісторія» (1930), «Міфалёгія і абрадавасць валачобных песень» (1931), «Політэізм і монатэізм у яўрэйскай рэлігіі» (1931) и др.

Весьма плодотворными были исследования Н. М. Никольского в области белорусской этнографии и фольклора, о чем свидетельствуют не потерявшие актуальности и в наши дни его книги «Этнаграфія ў БССР пасля Кастрычніка» (1932), «Происхождение и история белорусской свадебной обрядности» (1959), а также ряд фольклорных сборников под его редакцией и с его вступительными статьями.

Завершая весьма краткий обзор научной деятельности белорусского академика Н. М. Никольского, следует отметить, что мир науки знает и до сих пор ценит его как крупного ученого за фундаментальные труды по сложным вопросам ряда наук. Но не меньшую ценность представляют и его научно-популярные работы, рассчитанные на массового читателя. Среди подобного рода работ самой ценной является глубоко научная, но популярно написанная монография «История русской церкви», предлагаемая читателю.

Чем же вызвано вновь обращение к этой книге Н. М. Никольского, если она уже переиздавалась? Прежде всего большим спросом на нее. А также тем, что данное издание, в отличие от выпущенных в 1983 и 1988 г., полностью повторяет последнее прижизненное (1931 г.) издание, подготовленное самим автором. Нельзя не учитывать и того, что эта работа была и есть первой в советской исторической науке книгой, освещающей историю церкви в России с марксистско-ленинских позиций. Понятно, что по истории церкви в России, особенно по истории Русской православной церкви в связи с 1000-летием введения христианства на Руси, написан за последние годы ряд интересных и содержательных книг, о чем свидетельствует приведенная библиография. Однако первая книга по данной проблеме, как и по любой другой, остается первой.

И, наконец, надо иметь в виду, что в «Истории русской церкви» 1931 г. Н. М. Никольский не только знакомит читателя с подлинной историей и ролью русского православия в жизни России, но и анализирует процесс развития религиозных верований на территории нашей страны от их первобытных форм до сегодняшних. Он вскрывает истоки и причины возникновения различных сект, причем не только православного направления, но и таких сугубо протестантских, как баптисты, адвентисты седьмого дня и другие, знакомит с их сущностью и историей. Одним словом, Н. М. Никольский дает широкую панораму религиозной жизни в истории нашей страны.

Особенно широко раскрыты ранние религиозные верования белорусов. Белорусский материал нередко превалирует в книге, особенно когда речь идет о дохристианских верованиях.

В этой связи вряд ли правомерно утверждение о том, что

первая глава «Дохристианские верования и культы» не вписывается в тему книги. Последнее послужило основанием для изъятия данной главы из изданий 1983 и 1988 гг. С такого рода утверждением и изъятием целой главы вполне можно было бы и согласиться, если под русской церковью понимать только православие. Да и то лишь в том случае, если бы оно не впитало в себя многое из ранних верований и культа славян. Однако, судя не по названию, а по содержанию книги Николая Михайловича, он вкладывает в понятие «русская церковь» и дохристианские верования, и все те церкви и секты, которые возникали на территории Русского государства как в ранний период, так и отколовшиеся по той или иной причине от русского православия в более позднее время, а также и секты протестантского направления. К тому же в изъятой главе содержится богатейший материал для осмысления ранних верований славян, который не потерял познавательного значения и в наши дни. Изложение ведется Н. М. Никольским весьма интересно и убедительно. Пусть не со всеми выводами ученого о происхождении, формах и сущности религиозных верований и культов приднепровских славян, содержащимися в первой главе книги, можно согласиться. Но тем не менее этот материал важен как поисковый, как первая, причем смелая попытка разобраться в мировоззрении славянских племен.

Интерес представляет первая глава и тем, что в ней собран богатый и интересный этнографический и фольклорный материал, на основании которого автор делает оригинальные выводы и обобщения о правах и быте славян. Это пример живой мысли ученого, образец логики его поисков и рассуждений. Н. М. Никольский убедительно доказывает, что задолго до введения христианства была на Руси не только своя религия, схожая с религиями других народов и с которой вынуждена была считаться и Русская православная церковь, но и своя культура, свой эпос, фольклор. Прочитав главу, читатель убедится, что православие пришло не на пустое место и не к «варварам», как считают некоторые. Оно застало вполне сложившиеся верования, многие элементы которых вынуждена была впитать в себя православная церковь. Без этого «новая вера» не могла бы прижиться у славянских народов. Более того, русское православие хотя в сущности своей (по основным догматам вероучения и культа) мало чем отличается от других православных церквей, но тем не менее имеет и весьма характерную специфику. Последнее обусловлено во многом влиянием на него ранних верований славян. Вобрав в себя многие элементы славянской религии и народные традиции и одновременно приспособив свои догматы к местным верованиям, нравам и обычаям приднепровских славян, православие получило совершенно новую окраску. Невозможно понять сущность Русской православной церкви, исходя только из вероучения и культа ее греческой или византийской сестер, если не учесть огромного влияния на нее ранних верований славян Приднепровья. Обо всем этом и расска-

зывает в первой главе Н. М. Никольский, который признает, что обращение славян в христианскую веру «могло только быть и было чисто внешним. Христианская мифология и культ совершенно не подходили к условиям жизни Приднепровья».

Нельзя согласиться с утверждением о том, что неверно включать в историю русской церкви исторический очерк старообрядчества и сектантства, как это сделано у Н. М. Никольского. Подобное утверждение будет верно, если к русской церкви отнести только Русскую православную церковь. А ведь старообрядчество и религиозное сектантство на Руси — это сугубо русское явление. И их никак нельзя исключить из истории русской церкви, не говоря уже о том, что они образовались на русской православной основе. Да, и старообрядчество, и религиозные секты типа хлыстов, скопцов, духоборов, молокан и др. стали самостоятельными религиозными объединениями, порвав с православием. Тем не менее все они являются его детищами. К тому же в наши дни, когда значительно повысился интерес к истории религии, очень важно познакомить с этим материалом современного советского читателя. Более богатого материала по данной проблеме нет ни в одной другой работе.

В отличие от двух предшествующих изданий «Истории русской церкви», в которые внесены значительные изъятия и коррективы, ценность данного издания в том, что в его тексте полностью сохранен стиль и терминология автора. Нет, например, никакой надобности менять употребляемый Н. М. Никольским термин «поп» на предпочитаемый ныне «священник». Ведь это традиционное название священника русского православия, да и не только русского. Кстати, слово «поп» (от греч. pappa), по мнению Даля, имеет общий корень со словом «папа» (отец). К тому же этим термином пользовались и Пушкин, и Некрасов, и В. И. Ленин. Решено не менять даже те из терминов, которые некритически позаимствованы Н. М. Никольским из дореволюционной исторической литературы: «сиволапые мужики», «славянский дикарь», «булавинский бунт», «разинский бунт» и т. п. Что же касается истории написания книги, то Н. М. Никольский сам подробно об этом рассказывает в предисловии к первому и второму изданиям, которые опять-таки изъяты в третьем издании без всяких на то оснований.

Сколько бы ни писали об истории церкви в России наши современники, однако первая книга, каковой, по сути дела, является данная работа Н. М. Никольского, всегда останется главной. Последующие исследователи могут что-то уточнить, дополнить новыми фактами, глубже осветить какие-то стороны, по-иному проинтерпретировать, с чем-то не согласиться, подвергнуть критическому анализу с современных позиций, но заменить первую книгу, не заметить ее, не использовать они уже не могут. В этом ценность первопроходца, в том числе и в науке.

Книгу Н. М. Никольского вполне можно назвать исторической энциклопедией церковной жизни в России. Она изобилует

весьма интересными, мало кому известными эпизодами из церковной жизни. Так, мало кто рискнет сегодня объяснить поговорку «невеста без места, жених без ума», не зная причин ее происхождения. А ведь это только маленький, но исторически правдивый эпизод из жизни русского духовенства. В книге дано много таких эпизодов, а также достаточно полное жизнеописание всех религиозных объединений.

Одно из важнейших достоинств книги Н. М. Никольского — глубокая и всесторонняя аргументация основных положений и выводов богатым фактическим материалом. К тому же язык произведения прост, доступен и в то же время весьма богат и колоритен. Читается книга легко и увлекательно, как исторический роман. Такова общая оценка «Истории русской церкви».

Говоря же непосредственно о ее содержании, хотелось бы обратить внимание читателя на ряд весьма интересных положений и выводов академика Н. М. Никольского. Например, базируясь на результатах изучения первобытных и общественных форм жизнедеятельности человека, он пришел к правильному выводу: «первобытные верования всегда и везде теснейшим образом связываются с теми мелкими повседневными фактами хозяйственного быта и явлениями природы, которые, та́к сказать, окутывают собою первобытного человека», а не с такими крупными явлениями природы, как небо, солнце, гром и молния. В этой связи весьма важно отметить, что древние славяне, по убеждению Н. М. Никольского, даже два главных божества — Солнце и Землю — воспринимали не как сверхъестественные, а как обычные антропоморфные существа, обладающие лишь особой силой. То же можно сказать о морозе, ветре, дожде и т. д. Религиозная систематизация этих древних представлений и превращение данных явлений в божества происходит значительно позже в результате их обработки жрецами.

Глубокое знание истории религии и ее ранних форм, тщательный анализ древних верований приднепровских славян привели Н. М. Никольского к твердому убеждению, правильность которого ныне не оспаривает ни один марксист: одинаковые условия жизни у разных народов порождают и одинаковые верования. «Комплекс этих типичных, однородных верований, обрядов и культов и составляет то, что принято называть первобытной религией», которая является общей основой для отдельных исторических религий. Происходит это в результате эволюции. При этом, как правильно подчеркивает ученый, в «процессе развития и усложнения первобытной религии старые, первичные элементы не отмирают совсем, напротив, они продолжают жить» с некоторыми изменениями в различных комбинациях с другими религиозными новообразованиями.

В книге подробно рассказывается о возникновении у славян представлений о таких ранних религиозных верованиях, как фетишизм, тотемизм, анимизм, о культе предков, о «дедах», об эволюции представлений о душе, о том свете и т. д. При этом

характерно, что Н. М. Никольский, начиная с ранних верований славян, постоянно разграничивает верования народных масс, так называемую народную религию и религию «общественной верхушки», которую он впоследствии называет государственной. Ученый, подробно анализируя причины и сам процесс введения христианства на Руси, убедительно, на основе фактов доказывает, что оно, чтобы одержать победу, вынуждено было не только считаться с ранними верованиями приднепровских славян, но и приспосабливаться к ним.

Вскрывая сущность и причины этого явления, Н. М. Никольский подчеркивает, что процесс синкретизма облегчался тем, что многие «элементы христианских верований и культа вели свое происхождение от тех же анимистических порядков», что и верования славян. Интересна мысль ученого и о так называемом двоеверии (наряду с православием славяне придерживались и своих ранних верований), которое официальные русские историки церкви считают почему-то оригинальным русским явлением, когда же оно существовало уже и в Византии задолго до введения христианства на Руси. Говоря о внедрении православия, о его приспособлении, Н. М. Никольский отмечает и такой любопытный и весьма существенный факт, который ученый называет педагогическим приемом византийских проповедников. Суть его в том, что, «не будучи в силах достичь действительного превращения днепровцев в христиан, видя тщетность убеждений, что языческие боги не существуют в действительности, а существует лишь один христианский бог, греческие попы пошли на такие же уступки прежней вере, какие в свое время вынуждена была сделать и греческая церковь: они признали реальность существования всех бесчисленных славянских богов... и признали святость традиционных мест и сроков старого культа, выстраивая храмы на месте прежних кумиров и капищ и назначая христианские праздники приблизительно на те же дни, к которым приурочивались ранее языческие». Далее Н. М. Никольский подчеркивает: «Христианские представления о боге, рае и аде также преломились до неузнаваемости, пройдя сквозь призму славянской первобытной религии», претерпели превращения и христианские представления о богородице, святых.

Ученый правдиво показывает истинное место и роль православия в истории нашей страны. Говоря о церковной организации православия на Руси, он писал, что для Константинопольского патриархата новая, т. е. русская, церковь на первых порах «была колонией, куда могли быть направлены все «излишки» клерикального населения... Устроив на новые русские хлеба значительную часть голодавшей греческой братии, Константинопольский патриарх не забыл и своих выгод». Все расходы на содержание огромной армии служителей церкви, а также в пользу патриарха и его курии тяжелым бременем ложились на плечи паствы. Она безжалостно эксплуатировалась теперь уже и церковью, которая с самого начала, как отмечает ученый, становится своеобразным церковным государством в государ-

стве, представляющим «целую систему кормлений». При этом «важнейшим церковным учреждением, при помощи которого народный труд и народные средства превращались в источник для благополучия и сытой жизни клириков, были монастыри», которые являлись «хозяйственными предприятиями эксплуатируемого характера». Об этом важно напомнить не только для восстановления истины, но и потому, что в современных условиях православная церковь старается представить их в качестве образца освоения новых земель и ведения хозяйства, призывая для преодоления экологического кризиса вернуться к монастырскому образу жизни и ведению хозяйства.

Н. М. Никольский подводит читателя и к неопровержимому выводу: невзирая на усиленное насаждение христианства, народ продолжал сохранять старые верования и обрядность долгие годы. И это не смущало «ни обращавших, ни содействовавших им господ тогдашнего общества» из-за материальной выгоды.

«Новая русская церковь на Днепре и Волхове стала новым и обильным источником доходов для ее «духовной матери», константинопольской церкви, и новым орудием эксплуатации в руках верхов киевского общества». Далее ученый с едкой иронией подчеркивает: «За эти материальные выгоды можно было заплатить приспособлением христианской идеологии к народной религии днепровцев, тем более что эта плата... ничего не стоила», кроме нескольких усмирений «народных бунтов, во время которых опять-таки была пролита главным образом кровь смердов и пострадало их хозяйство». С самого начала прихода христианства на Русь образовалась не только «основная смычка новой веры и княжеской власти на хозяйственной и социально-политической основе», но и в религиозных представлениях. «Новый христианский бог мыслится князьями именно как их специальный княжеский бог, заменивший собою прежнего Перуна... с этим богом князья не нуждаются обязательно в услугах духовенства,— напротив, клирики мыслятся скорее как слуги князей, чем как слуги бога». Первенство же княжеской власти в этом союзе князей и церкви Н. М. Никольский объясняет совершенно правильно тем, что «церковь была слабее княжества и в хозяйственном, и в организационном отношении». Если же церковь и пыталась оказать влияние на политическую жизнь, то, как правило, лишь «на те моменты, которые вредным образом отражались на ее хозяйственном благополучии». В частности, это относится к попыткам митрополитов выступать «против обычных для XI—XII вв. княжеских усобиц и... мирить враждующих князей». О первенстве княжеской власти свидетельствует и культ святых: первыми русскими святыми были провозглашены не клирики и не монахи, а князья Борис и Глеб, убитые после смерти Владимира во время усобицы между его наследниками. Впоследствии из восьми святых, канонизированных в Киеве и Новгороде, пять были княжеского происхождения.

Прослеживая дальнейшую эволюцию взаимоотношений государства и церкви в России, Н. М. Никольский подметил, что влияние православия распространялось не одинаково и что даже в XIII—XV вв. на Днепре «по преимуществу действовало византийское церковное право, принесенное греческим клиром», а «в центральной, Ростовско-Суздальской области... византийские церковные нормы сохранились лишь номинально, и под их этикетками сложилось чисто местное содержание».

В XIII—XV вв., по убеждению Н. М. Никольского, общество в целом сохранило старый взгляд на религию как на «совокупность опытного знания таинственных сил природы и на совокупность средств жить с таинственным миром в ладу, обращая его даже себе на службу». В зависимости от социального положения люди пользовались различными средствами: «низы довольствовались старыми методами и посредниками, присвоив им лишь христианские клички, верхи иногда пускались в книжные изыскания, но по существу оставались на той же основе, что и низы». Анализируя конкретные верования того периода, Н. М. Никольский приходит к выводу: они «были тем же плохо прикрытым язычеством», а многие объекты дохристианского культа сохранялись без всяких изменений. Даже в XV—XVII вв. не только «простые миряне не знали ни евангельской истории, ни символа веры, ни главнейших молитв», включая «Отче наш» и «Богородице дево», но и «мало были распространены богословские знания в среде духовенства».

Очень интересно и подробно исследователь раскрывает сущность иконопоклонства, историю его возникновения и создания новых чудотворных икон, которые затмили собой главных христианских богов.

Подчеркивается любопытная деталь. Феодалы, завоевывая друг у друга города, грабили, разоряли и даже сжигали церкви и монастыри завоеванных городов и сел, не боясь греха. У каждого княжества был свой пантеон богов, а другие боги не признавались и их не боялись. Ученый убедительно доказывает, что и православная церковь в XIII—XVI вв. еще не была единой, как это пытаются доказать ее апологеты, и тем более она никогда не была с народом. Церковь была зависима от власть имущих и служила их интересам.

Читатель почерпнет из книги множество сведений по истории России, которые, к сожалению, основательно выхолощены из учебников. Н. М. Никольский заканчивает свою книгу пророческими словами: «Созданное революцией новое общество уже не нуждается в религии. Сумерки богов наступили; дело идет к их вечной ночи». Об этом выводе ученого стоило бы помнить и сегодня всем тем, кто пытается искать в религии панацею от всех бед и несчастий.

Что же касается недостатков книги Н. М. Никольского, то о них частично говорит он сам, а подробнее они указаны во вступительной статье доктора философских наук, профессора Н. С. Гордиенко к третьему изданию «Истории русской церкви».

Редактором данного издания объяснены некоторые термины и сделаны примечания к отдельным положениям, требующим разъяснения или уточнения с современных позиций, дополнительно приводится новая библиография, включающая в себя труды последних лет. Заново составлены предметный и именной указатели.

А. А. Круглов

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ СОВЕТ
СОЮЗА ВОИНСТВУЮЩИХ БЕЗБОЖНИКОВ СССР

Проф. Н. М. НИКОЛЬСКИЙ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ,
ПЕРЕСМОТРЕННОЕ
И ДОПОЛНЕННОЕ

С 88 рисунками



ОГИЗ — „МОСКОВСКИЙ РАБОЧИЙ"
МОСКВА 1931 ЛЕНИНГРАД

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К 1-му ИЗДАНИЮ

В основу настоящей книги положены мои статьи по истории русской религии и церкви[1], помещенные в первых трех изданиях «Русской истории с древнейших времен» М. Н. Покровского. При переработке и расширении старого материала основные точки зрения остались неизменными, за исключением первой главы, которая в ее прежнем виде сильно отстала от новых научных достижений в области изучения первобытной религии; эта глава написана почти целиком заново, старый текст использован исключительно для фактической стороны вопроса, и привлечен значительный новый русский и сравнительный материал. В этой главе я позволил себе базироваться на тех соображениях о происхождении и развитии религии, которые выработались у меня за последнее десятилетие в связи с моими университетскими курсами и исследовательскими этюдами. Остальные статьи подверглись переработке главным образом со стороны более правильного и более дробного распределения материала по главам, вследствие чего число последних увеличилось (вместо прежних 6 теперь 11), а также со стороны проверки и местами значительных дополнений фактического материала. Особенно значительные добавления сделаны в гл. VII и XI, посвященных государственной церкви[2] в XVIII и XIX веках; в «Русской истории» эту эпоху за недостатком места и по цензурным условиям пришлось трактовать очень сжато и с пропуском некоторых «нецензурных» моментов. Из прочих частей работы главы, посвященные церкви, подверглись более значительным изменениям и дополнениям, чем главы, посвященные расколу и сектантству. Это

[1] *Русская религия и церковь* — термин несколько условен, носит национальный характер. Точнее будет сказать «религия и церковь в России», так как нет национальной русской церкви.

[2] Под *«государственной церковью»* Н. М. Никольский понимал официально признанную правительством, здесь — Русскую православную церковь.

объясняется, во-первых, темою книги — на первом месте в ней церковь, а во-вторых, тем обстоятельством, что для более капитальной переработки глав, касающихся раскола и сектантства, необходимо было бы привлечь богатейший архивный материал, доступный теперь для работы, чего за краткостью срока, поставленного мне издательством, я не мог сделать. Краткость срока была мне также некоторой помехой и при переработке глав, посвященных церковной истории, — несмотря на значительное общее расширение работы, все же некоторые вопросы захотелось бы трактовать еще подробнее и ряд положений хотелось бы подвергнуть еще более тщательной проверке.

Н. Н.

ПРЕДИСЛОВИЕ КО 2-му ИЗДАНИЮ

Для 2-го издания весь текст еще раз пересмотрен и исправлен; при этом центр тяжести исправлений пришелся на вторую часть книги, начиная с VII главы. Здесь переработаны и значительно дополнены части, посвященные сектантству, поскольку это можно было сделать на основании имеющейся литературы, так как спешность подготовки второго издания опять не дала возможности обратиться к архивным материалам. В связи с этим расширением материал, касающийся сектантства пореформенной эпохи, выделен в особую главу; сверх того, в процессе переработки прежние характеристики некоторых сект, в особенности хлыстовства и духоборчества, претерпели некоторые существенные изменения. Дополнены, но не переработаны также части, посвященные старообрядчеству (особенно гл. X) и государственной церкви; в последних важнейшее добавление сделано в гл. VII, о ликвидации унии, а заключительная, теперь XII, глава пополнена фактическим материалом, в особенности для преддумской и думской эпохи, и улучшена с редакционной стороны. Эти исправления и дополнения все же не исчерпывают всего того, что нужно было бы сделать, и автор ожидает, что для дальнейших улучшений издательство наконец предоставит ему достаточный срок, чтобы привести книгу в тот вид, который вполне удовлетворял бы и научным требованиям, и ожиданиям советской общественности. В новом издании сделан также ряд технических улучшений. Обширные главы разделены на подглавы с особыми подзаголовками, дан подробный библиографический указатель, а также указатель имен и предметов. Книга снабжена теперь и рисунками[1], подбор которых мог бы, конечно, быть полнее и лучше, если бы была возможность использовать музейные материалы

[1] По техническим причинам удалось воспроизвести лишь часть иллюстраций.

Москвы и Ленинграда; работая в Минске, автор должен был поневоле пользоваться почти исключительно печатным материалом. В число рисунков включены некоторые сюжеты бытовой живописи второй половины XIX века; сейчас вряд ли могут быть споры о том, что эта живопись для нашей эпохи становится уже документальным материалом.

Еще одно замечание относительно критических отзывов о настоящей работе: за исключением доклада тов. Гессена в минском Обществе историков-марксистов (12 июня), автору, к сожалению, неизвестны до настоящего дня никакие другие рецензии. Некоторые из замечаний, сделанных во время доклада тов. Гессеном и другими лицами, участвовавшими в прениях, использованы для текста второго издания, уже законченного переработкой; использование других приходится отложить на будущее.

Минск, 18 июня 1930 г. *Н. Н.*

I

ДОХРИСТИАНСКИЕ ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ

1. Метод реконструкции

Современному историку религии крайне трудно восстановить более или менее точную картину верований и культов русских славян. Случайные замечания летописцев, прошедшие притом сквозь призму византийского православия, несколько пикантных анекдотов о проделках бесов в Патерике[1], обличения «поганства»[2] в церковных проповедях, два-три рассказа арабских путешественников о погребальных обрядах славян да поэтические фигуры «Слова о полку Игореве» — вот почти все, что можно собрать из письменных памятников той далекой эпохи относительно интересующего нас вопроса. Эти скудные данные грешат не только недостаточностью и случайностью; сами по себе они дают понятие о верованиях и культах не всей народной массы, но преимущественно общественной верхушки X—XI вв., группы смешанного славянско-варяжского торгового и военного люда. Правда, верования этой группы не далеко ушли от верования той массы, которой эта группа командовала и которую нещадно эксплуатировали; но все-таки классовая дифференциация неизбежно повлекла за собою также известную дифференциацию и в религиозной области. Скудость и случайность современных эпохе литературных данных не могут быть восполнены и археологическим материалом; последний освещает исключительно погребальные обряды и связанный с ними культ мертвых да некоторые составные элементы магии. Поэтому уже старые исследователи искали других материалов, обращаясь или к мифологии других индоевропейских народов, или к этнографическому материалу и к продуктам народного словесного творчества.

Из русских ученых на этот путь вступил впервые Афанасьев, огромный труд которого «Поэтические воззрения славян на природу», устаревший совершенно по основным точкам зрения, все еще представляет значитель-

---

[1] *Патерик* — сборник «житий святых».

[2] *Поганство, нехристианство, язычество* — так православные священники нередко презрительно называли религиозные верования славян.

ную ценность по обилию собранного в нем материала: в новейшее время, благодаря успехам сравнительного изучения истории, религии, этнографический и фольклорный материал окончательно занял первое место в ряду источников для реконструкции древнейших форм народной религии[1] любого народа. За последние десятилетия перед революцией появились многочисленные и богатые собрания этого материала; после революции возобновившаяся с новой энергией краеведческая работа дала также значительные результаты в области записи и опубликования этого материала, теперь чрезвычайно быстро исчезающего из быта. Но полной обработки его для реконструкции древней религии русских славян все еще не существует. Д. К. Зеленин, предпринявший в 1916 г. свои «Очерки русской мифологии», дает, собственно, несколько исследований по отдельным вопросам, а Е. Г. Кагаров в своей краткой «Религии древних славян» не отвел этнографическому и фольклорному материалу того места, которое последний заслуживает. Таким образом, нам и теперь, как в 1912 г., когда писалась эта глава в ее первоначальном и очень несовершенном виде, приходится выступать в качестве дерзкого пионера, зная наперед, что если многие дефекты прежней статьи теперь могут быть исправлены, то все же многие останутся, и ряд положений может оказаться спорным. Однако кому-нибудь надо начинать, и потому мы берем на себя эту смелость. Она оправдывается до известной степени также и тем обстоятельством, что сейчас автор может опереться в некоторых вопросах уже на свои специальные исследования, именно в области белорусской народной религии, одной из наиболее консервативных и потому наиболее любопытных народных религий Европы.

Главный материал, на котором нам приходится базироваться, это переживания старинных верований и обрядов, сохраняющиеся в современных обычаях, поверьях, обрядовых песнях, заговорах и т. д., и мифология сказок. Если пользование переживаниями само собою понятно и не требует никаких комментариев, то привлечение сказочного материала требует известных пояснений и оправданий, так как сказочный эпос многие все еще склонны считать вольным порождением фантазии, имеющим целью забаву, веселое препровождение времени.

---

[1] Под *«народной религией»* Н. М. Никольский понимал верования и культ народных масс на уровне обыденного сознания.

Однако этот взгляд совершенно неправилен. Действительно, в среде общественных верхов сказки уже в XII в. превратились в предмет забавы: богач этого времени, ложась спать, окружен домочадцами и слугами, из которых «инии ноги ему гладять, инии гудут, инии бають (сказки) ему». Но при своем возникновении и долгие века после возникновения в народной среде сказки казались такою же «правдой», как и всякие поверья о «силе нездешней»; перед поверьями некоторые разряды сказок имеют еще то преимущество, что их составление относится к чрезвычайно древним эпохам. В сказках мы встречаемся с такими примитивными чертами, как следы эндогамии (браки кровных родных — брата и сестры, сына и матери, отца и дочери), оставление на голодную смерть стариков и безнадежных больных, выбрасывание новорожденных, погребение на столбах, людоедство, разрубание мертвого тела на мелкие части и многое другое.

Такими же примитивными чертами отличаются и те сказки, в которых главными действующими лицами являются дикие животные; эти сказки могли сложиться только в эпоху господства охотничьих промыслов и тотемистического общественного строя[1], на что указывают такие эпитеты, как лисичка-сестричка, волк-братик. Более позднего происхождения сказки, в которых действуют сверхъестественные существа вроде Бабы Яги, Кащея Бессмертного, Змея Горыныча и т. д.; но и они восходят к дохристианской эпохе. Передаваясь в устной традиции из поколения в поколение, сказки, конечно, видоизменялись и наслаивались; но все видоизменения и наслоения очень прозрачны и всегда сразу выдают свое позднее происхождение мотивами позднейших социальных отношений или примесями христианских и заимствованных извне сюжетов. В этом отношении сказка консервативнее песни, которая при своем возникновении всегда связывалась с обрядом, а затем, когда обряд отмирал, постепенно стиралась, теряла именно свои самые оригинальные черты и зачастую наполнялась совершенно новым содержанием.

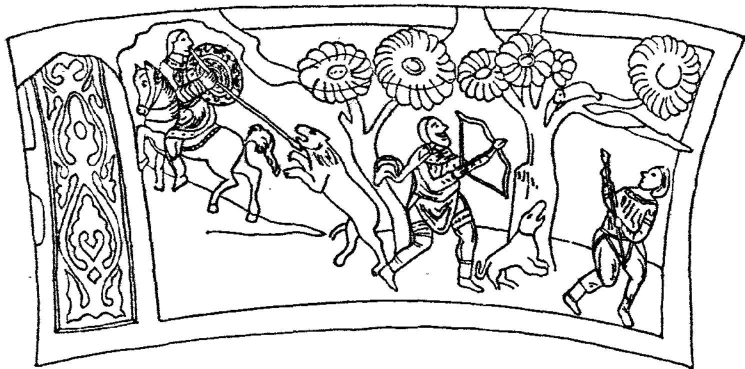
Метод, при помощи которого мы должны обрабатывать

---

[1] **Тотемистический общественный строй** — термин и устарел и не совсем верен. Н. М. Никольский считал тотемизм (поклонение животным, или культ животных) первой формой религии. Под «тотемистическим общественным строем» понимал эпоху древних верований. Однако фетишизм, тотемизм, магия, анимизм не следовали друг за другом в каком-то строгом порядке. Они чаще всего существовали параллельно.

фольклористический материал, дается сравнительно-историческим исследованием религии, сделавшим в последние десятилетия колоссальные успехи. Базируясь на результатах изучения первобытных хозяйственных и общественных форм, это изучение порвало со старым методом изучения древнейших славянских верований, который стремился вывести их из общеарийской основы, восстанавливаемой преимущественно при помощи лингвистических операций. Вместе с тем пало и прежнее представление о содержании общеарийской мифологии, которая якобы вращалась вокруг таких крупных явлений природы, как небо, солнце, гром и молния; на смену ему окончательно выдвинулось положение, что первобытные верования всегда и везде теснейшим образом связываются с теми мелкими повседневными фактами хозяйственного быта и явлениями природы, которые, так сказать, окутывают собою первобытного человека.

На этой почве вырастает примитивное мировоззрение, общее для всех народов на первобытной ступени культурного развития, а вместе с этим возникают также повсюду встречающиеся однородные обычаи, обряды, мифы и культы. Комплекс этих типичных, однородных верований, обрядов и культов и составляет то, что принято называть первобытной религией; она, конечно, не стояла на месте, но эволюционировала параллельно с эволюцией хозяйственных и общественных форм; от самых примитивных истоков, которые мы не всегда можем уловить, она проходит длинный путь развития и усложнения, прежде чем превращается в каждом данном месте и в каждом данном народе в специфическую религию этого последнего; так от общей первобытной основы вырастают отдельные исторические религии. В процессе развития и усложнения первобытной религии старые, первичные элементы не отмирают совсем; напротив, они продолжают жить, иногда тускнея и стираясь, иногда видоизменяясь, иногда комбинируясь с новообразованиями в синкретическую амальгаму; эти последние, впрочем, часто напластовываются чисто механически, бок о бок со старыми элементами. При этом особенно консервативна практика; обычаи и обряды свято сохраняются, даже тогда, когда теряют смысл в новой общественной или географической обстановке; тогда вокруг них сплетаются новые объяснения, создаются новые мифы. Развитие и смена мифологических мотивов теснейшим образом связываются с новыми явлениями в хозяйственной и общественной жизни, и именно



Княжеская охота (фреска из Киево-Софийского собора).

эта черта дает иногда возможность восстанавливать последовательные этапы религиозного развития.

Приднепровские, или восточные, славяне в IX—X вв. уже не представляли однородного целого со стороны их хозяйственного и общественного быта. Составитель «Повести временных лет» выделяет из их среды полян, которые имели обычай «кроток и тих», имели «стыденье» к кровным родственникам и свойственникам и «брачный обычай», другими словами, у них строго соблюдалась экзогамия и существовал уже формальный институт брака. Полянам противополагаются древляне — «живяху звериньским образом, живуще скотски: убиваху друг друга, ядяху все нечисто, и брака у них не бываше, но умыкиваху у воды девица»: таковы же, по словам автора «Повести», и радимичи, и вятичи, и северяне — жили в лесах, «якоже и всякий зверь», ели нечистое, не имели брака, но увозили жен и имели по две и по три жены. За этими бытовыми различиями скрывалось, конечно, различие в хозяйственном быту: племена, жившие в лесах, «якоже зверь», должны были существовать преимущественно охотой разных видов, прежде всего бортничеством и звероловством; напротив, поляне, как показывает самое их название, должны были уже культивировать также и земледелие. Отсюда напрашивается бесспорное заключение, что и религия отдельных племен также различалась, находясь на низшей ступени развития у охотничьих племен и на следующей ступени — у полуземледельческих племен. Однако, при всей бесспорности этого заключения, мы должны все же отказаться от попытки такой дифференциации в нашем

изложении, так как наш главный материал — переживания и продукты народного словесного творчества — не дает возможности это сделать. В нем фиксировались отдельные этапы развития; но мы не можем приурочить целиком и надежно те или иные из этих этапов к тому или иному племени IX—X веков. Поэтому мы вынуждены дать общий очерк составных элементов дохристианской религии и обрядности восточных славян, лишь иногда попутно отмечая, что некоторые верования и обряды, особенно земледельческие, могли бытовать лишь среди некоторых племен.

2. Следы примитивных верований и культов

Мировоззрение славянского дикаря IX—X вв. можно охарактеризовать как смешение первичного антропоморфного аниматизма[1] (или доанимизма) с анимизмом[2]. Антропоморфный аниматизм — не совсем удачный термин — заключается в том, что первобытный человек считает, будто все окружающие его явления природы, неодушевленные предметы, представители растительного и животного мира, метеорологические явления и т. д. живут такою же жизнью, как и человек, являются такими же желающими, чувствующими, борющимися за свое существование личностями, как и человек.

Следы этого антропоморфного аниматизма засвидетельствованы в «Слове о полку Игореве» (XIII в.), вышедшем, правда, из-под пера княжеского придворного поэта, но отражавшем, хотя бы в поэтических образах, остатки древнего народного мировоззрения, от которого, конечно, целиком не могла отрешиться и княжеская среда. В «Слове» вся природа изображена чувствующей и понимающей несчастия братьев-князей: цветы увяли, деревья приклонились к земле, вороны не каркали, галки умолкли, сороки не стрекотали, дятлы, долбя деревья, показывали Игорю путь к реке; с ветром, солнцем, Днепром и Донцом Ярославна и Игорь разговаривают, как с живыми существами, обращаются к ним с просьбами и с жалобами; есть даже намеки на оборотничество.

[1] *Аниматизм* — в ранних религиях представление о безличной оживотворяющей силе, которая влияет на жизнь людей. Н. М. Никольский называл это верой в «живых мертвецов», считая ее ранней стадией анимизма.

[2] *Анимизм* — одна из ранних форм религиозных верований, основанных на вере в души и духов. Элементы анимизма сохраняются в современных мировых религиях.

Но ярче и живее всего это мировоззрение характеризуется в песнях и сказках. Современная крестьянка забавляет своего ребенка песенкой: «Сова ль моя совушка, вдова ль моя вдовушка, залесная барыня, Ульяна Степановна, где же ты живала, где же ты бывала? Живала я, совушка, бывала я, вдовушка, во темных лесищах, во сырых дуплищах: знают меня, совушку, знают меня, вдовушку, два луня белых, два друга милых. Стали сову сватать, сватов засылати, сову убирати, в лапти обувати, в лапти в осметки, в онучи в отрепки, в платье рогожное, в ожерелье гороховое, ворон был поваром, сорока стряпухой, по дворам летали, кур собирали, на свадьбу сбирали...» и т. д. Эта детская песенка, носящая на себе ясные следы крепостной эпохи, в основе своей восходит к первобытному мифу, авторы которого, отдаленнейшие прародители современной певицы-матери, вовсе не вкладывали в свои образы иносказательного содержания. Нет, для них птицы, животные, деревья, явления неорганического мира имели свою личную индивидуальность, имели те же нужды и обычаи, как и человек. Они живут, говорят и действуют, чувствуют, страдают и радуются, рождаются и умирают, как человек. Сказки полны изображениями в таком антропоморфном виде животных, растений и метеорологических явлений; в поверьях изображаются в виде живых существ огни, «живущие» в крестьянских избах; они встречаются и судачат друг с другом про своих хозяев, мстят непочтительному хозяину пожаром, но при этом сознательно щадят чужое добро, случайно оказывающееся на дворе; про камни белорусы рассказывают, что в седую старину камни говорили, чувствовали, росли и размножались, как люди; олонецкий крестьянин еще теперь, переезжая через озеро, грозит кулаком волнам, когда те вздымаются слишком высоко и грозят поглотить его лодку; еще до сих пор на севере бытует поверье, что лучшее средство от вихря — бросить в него ножом, и тогда вихрь улетит, оставив по себе следы крови. Между человеком и представителями всех трех царств природы происходит постоянный и взаимный обмен сношений; быть может, ярче всего это представление выступает в известной сказке о том, как мужик посылал козу за орехами, как она не возвращалась и как пропадали все посылавшиеся за ней звери и даже стихии (огонь), или в аналогичной сказке о том, как курица искала водички для умиравшего петушка и как речка послала ее к липке, липка — к девке, девка — к корове, корова — к сенокосу и т. д.

Но миф не останавливается на таких элементарных явлениях, как взаимные встречи и разговоры. Если нет разницы по существу между человеком и представителями других царств природы, то возможно рождение одного вида от другого вида — корова, кабан, собака, даже бык могут родить человека, из яиц могут вылупиться мальчики и, наоборот, женщина может родить звереныша; возможны брачные союзы между человеком и представителями других областей природы — медведь живет с бабой, змеи летают по ночам к женщинам, ветер, дождь и гром уносят себе в жены красивых девушек; наконец, такое же смешение может иметь место и среди животных: как поется в одной песенке, курочка бычка родила, а поросенок яичко снес; в украинской сказке волк снес яйца, свинья их высидела, и вылупились из них три пары волов и бугай. Миф не видит преград также и к замещению представителя одного рода представителем другого рода или к так называемому оборотничеству, которое является любимым мотивом сказок; если в последних это свойство представляется уже исключительной способностью колдунов или богатырей и особенно одаренных людей, родившихся при обыкновенных условиях и от самого рождения знавших искусство оборотничества (хотя допускается также, что всякий человек может научиться оборотничеству), то это указывает на некоторую эволюцию народного мировоззрения, медленно и туго изменявшегося под влиянием накопления хозяйственного опыта и параллельного увеличения запаса знаний о природе. Целиком антропоморфный аниматизм все же никогда не умирал и не исчез и по сие время; он только принимал новые формы, применительно к новой социальной обстановке. Так, вместе с появлением власти вождей миф сейчас же наградил властью зверей, птиц и пресмыкающихся; что эта власть носит в сказках и поверьях царский титул, это уже позднейшая модификация. С другой стороны, украинский крестьянин трактует и сейчас свою корову как батрачку, давая ей в качестве батрацкого «отходного» хлеба-соли, на пасху с коровой христосуются и дарят яичко.

Славянский первобытник ближе всего и чаще всего сталкивался с лесными животными и птицами и с немногими прирученными им к началу рассматриваемой эпохи домашними животными. И естественно, что славянский первобытный миф с особенной любовью останавливается именно на жизни этих животных — кума-волка, кумы-лисы, тетерева Терентия, медведя, змеи, вороны, воробья,

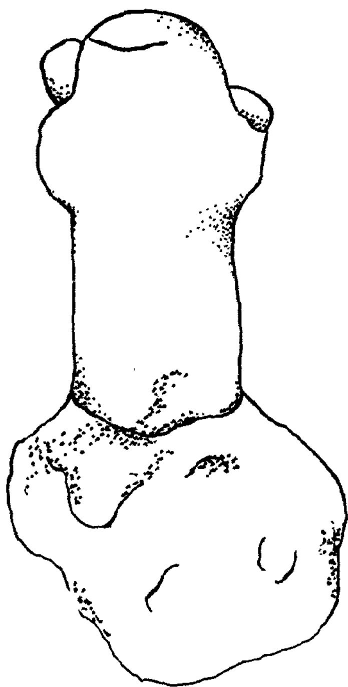
собаки, кошки. Зато конь очень редко появляется в сказках, и такие сказки всегда обнаруживают черты более позднего происхождения, чем прочий животный эпос. Тут в основе лежит несомненный социальный момент: коневодство появилось в качестве специально боярского промысла, для простого смерда почти недоступного. И при этом характерно, что, когда конь появляется в сказке, он чаще всего изображается с чертами властности, силы и даже чародейства; он уже почти божественное существо, в то время как прочие звери стоят на одной доске с простым человеком, равным ему по силе и по сметке, и по нравственным качествам, часто обманывают человека, но зато и сами страдают от человеческой хитрости. А конь, подобно его господину, казался простому залешанину существом особой породы; свойства господина переносились на животное, и оно появляется обычно наряду с такими персонажами, как царь, царевич, царевна и т. д. Эта линия животного мифа появилась все же довольно рано, со времени образования боярского основания и княжеской власти. Иван-дурачок — символ смерда — и царская дочь являются в сказках представителями двух общественных групп, между которыми нет человеческого моста; мост возможен только чудесный, при помощи чародея Конька-Горбунка, который оказывается обычно не на стороне царя, а на стороне смерда. Другими словами, животные, даже господские, мнились славянскому смерду более родными и близкими, чем люди враждебного общественного класса.

Но аниматизм еще не есть религия, это только примитивная форма мировоззрения, на почве которого возникают первые зародыши того комплекса явлений, который мы объединяем под понятием магии, верований и культа. Здесь не место вдаваться в дискуссию о том, что было вначале: «дело», как настойчиво утверждал И. И. Степанов-Скворцов, или «идея», гегемонию которой он усматривал у своих оппонентов. Скажем только, что дискуссия в значительной мере была основана на недоразумении, ибо исходным пунктом, базой для первобытного мировоззрения, каковым бы оно ни было, было «бытие» первобытника, которым он мерил и себя, и все остальные вещи. Так же и в дальнейшем: на работу мозгом первобытника толкал ежедневный практический опыт, который породил и первые зародыши магических манипуляций, верований и культов. А ежедневный опыт дикаря сводился к тяжелой борьбе за существование, к истреблению и пожиранию: первая и доминирующая идея, родившаяся в этой

борьбе, идея, быть может не осознававшаяся дикарем вполне отчетливо, но все же бродившая в его мозгу, было представление о силе. Побеждает более сильный; он жив, сыт, счастлив; отсюда деление всех объектов природы на две категории, на группу объектов сильнее человека и на группу объектов слабее человека; впоследствии и сам человек разделился на две группы — рядовых и обладающих «силой» людей. Надо полагать, что первоначально было дело, вероятно, еще проще, «сила» присваивалась тем объектам, с которыми человек не мог совладать; именно в этом смысле понимают силу полинезийцы и меланезийцы, по мнению которых все, что выше обыкновенной силы человека, производится особой силой, так называемой мана. Эта мана свойственна камням, некоторым растениям и животным, выдающимся людям, причем после смерти таких людей их мана еще более усиливается, мана есть во всем, что удивительно по своим свойствам. Таково же происхождение малайской гонди, ирокезской оренда и всех других аналогичных представлений, в том числе и богатырской «силушки, что по жилушкам переливается», и к тому же первобытному представлению восходит и родословная христианская «благодати». Предки восточных славян выделили особую категорию объектов, обладающих такой «силушкой», и назвали их «дивами», «дивными»; само это слово восходит к праарийскому корню div, от которого санскритское и персидское deva, обозначающее божественное существо, «силу нездешнюю», латинское deus — бог, греческое Zeus — Зевс, первоначально — бог; характерно, что и семитский корень ilu, el, обозначающий бога, первоначально значил — «могучий, сильный».

В разряд «дивных» объектов предки восточных славян, подобно другим дикарям, выделили камень, удар которого ранит, увечит и убивает; змею, причиняющую болезнь и смерть едва заметным укусом и ускользающую от человека; медведя, самого крупного и сильного зверя, бороться с которым могли только выдающиеся силачи и храбрецы, и т. д. В тесной связи с этим же кругом представлений находится и древнейшее объяснение болезни не от злого духа, а от «порчи», от физического воздействия на человека со стороны более сильного врага. Пережитки этого первоначального объяснения болезней встречаются доселе, особенно в поверье, что колдун может наслать порчу на человека, ударив его по спине или по плечу; поверье возникло, несомненно, в связи с опытом травматических

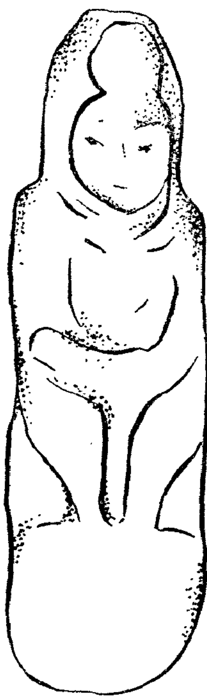
повреждений, наиболее частых и наиболее ясных по происхождению для дикаря, являющихся всегда в результате удара чего-нибудь, кого-нибудь или обо что-нибудь; дикарю было вполне естественно и логично сообразить, что подобно видимой порче — ране, ссадине, опухоли, перелому кости — и «невидимая» порча, внутренняя, болезнь происходит также от удара. Этот удар может быть незаметным, но он должен быть; отсюда поверья, что порчу приносит ветром, который как бы бьет со всех сторон человека, что порча бывает от сглазу, когда кто-нибудь пристально, долго и со злобой посмотрит на другого; позднее в той же связи возникает поверье, что порчу можно наслать словом — оговором, заговором, проклятием, пожеланием болезни.



Священный фаллический камень (из Белоруссии).

Столь же примитивными и материалистичными были и первые способы лечения болезней, становящиеся с течением времени магическими манипуляциями. К числу таких древнейших приемов принадлежит обсасывание и сплевывание, до сих пор практикующееся в деревенском знахарстве. Больные места или условные места (когда неизвестно, где именно болит) обсасывают и сплевывают после каждого обсасывания в сторону; этот способ возник по аналогии с лечением травматических повреждений, которые дикарь лечил, подобно животным, зализыванием и обсасыванием; как в этиологии болезней, так и в терапии травматические повреждения служили для дикаря отправным пунктом. Позднее, когда в лечении стали применяться вода, травы, жир и т. п., всем вовым лекарствам была также присвоена особая «сила», и они стали магическими объектами.

Первоначально таким объектом был и камень. Одно из первых орудий человека, камень считался обладающим особой силой, свойственной ему как таковому, способностью необычайно быстро двигаться по желаемому направлению, способностью «разбивать» человека, упавшего на него, но также способностью и повиноваться человеку, спасать его своей силой. Отсюда первый зародыш фетишизма: камень был фетишем и как орудие, и как амулет — страж, которого человек хотел всегда иметь при себе, чтобы он отгонял врагов одним своим видом.



Каменный идол с эректированным фаллосом.

Культ каменных фетишей принадлежит к числу самых древних фетишей; истоки его видны из римского культа так называемого Юпитера Феретрия («ударника»); первобытного кремниевого орудия, бережно хранившегося и пользовавшегося культом в качестве особой святыни, и из белорусского культа «перуновых стрел», восходящего, несомненно, к существовавшему еще в XI в. культу «стрелок и топоров громниих». Под этими названиями слыли раньше и слывут теперь случайно сохранившиеся орудия каменного века; в XI в. к ним прибегали для лечения болезней, изгнания бесов и других магических манипуляций; так же и теперь белорус лечит им больных и вешает их в амбарах и хлевах. Более крупные экземпляры камней являются уже совершенно антропоморфными фетишами. Таковы в Червенском районе Белоруссии (бывш. Игуменского у.) два больших, стоящих рядом камня, называемые Демьяном и Марьей; у последней указывается даже подобие грудей. Камни считаются обладающими чудотворной силой и якобы исцеляли паралитиков, хромых и глухих; в жертву им крестьяне приносили поросят, телят, деньги, холст и лен; к сожалению, Богданович, сообщающий об этом культе, не упоминает, кто именно был потребителем жертв. С «Демьяном да Марьей» любопытно сопоставить белорусский же священный камень, изображающий человеческую фигуру, которая держит руками эректированный фаллос, и целый ряд белорусских камней фаллической формы. В других

местах Белоруссии, а также и в великорусских областях Союза, встречается целый ряд каменных фетишей, чудотворная сила которых в настоящее время объясняется эпизодами из житий святых. Эти объяснения, конечно, позднейшего происхождения; но культы по большей части восходят к первобытной древности. Таков «Конь-камень» в Коневецком монастыре на Ладожском озере — внушительных размеров скала, которой до основания монастыря (в конце XIV в.) местяые жители приносили ежегодно в жертву лошадь; таковы многочисленные камни с разного вида углублениями, в которых собирается дождевая вода, считающаяся целебной; таковы два камня в Ильешах под Ленинградом, один вросший в кору старой березы, а другой сросшийся с корнем дерева. Эти каменные фетиши сохраняются по традиции из глубокой дохристианской древности, когда число их было гораздо более значительно. Рядом с фетишизмом каменных орудий должен был существовать фетишизм также деревянных орудий, тех суков и палок, которыми человек действовал раньше, чем дошел до применения камней. Пережитков его в современном деревенском быту не сохранилось, но следы его явственно выступают в сказках, именно в детали волшебной клюки Бабы Яги, и в сказаниях о древних каликах перехожих, которые были чародеями и богатырями и манипулировали своими «клюками-посохами», по большей части деревянными, а иной раз из «рыбьей кости».

Столь же древними объектами, обладающими «силой», были для славянского дикаря, как и для всех других его собратьев по степени культурного развития, вода и огонь. До сих пор нет еще ясного понимания тех мотивов, которые побудили первобытника выделить воду в разряд «дивных» или «могучих» объектов; в той форме, в какой мы застаем роль воды в магии и религии, соединились представления, очень разнообразные и разновременного происхождения. По-видимому, древнейшие мотивы связывались с разрушительной и очистительной силой воды. Эпоха дилювия была несравненно полноводнее аллювиальной эпохи[1],и гибельное действие воды должно было тогда проявляться несравненно чаще, чем в нашу геологическую эпоху. Очистительное действие воды, оказывающее одновременно столь заметное живительное действие на все состояние организма, также могло быть очень рано подмечено. Отсюда всеобщее распространение веры, с одной

[1] Здесь Н. М. Никольский, по-видимому, имел в виду ледниковую (включающую межледниковья) и послеледниковую эпохи.

стороны, в магическую силу воды как целительного средства, и с другой — веры в ее злобный и мстительный характер.

Пережитки этих двух линий на каждом шагу встречаются в современных русских поверьях, обрядах и обычаях. Вода — это «матушка», которая предохраняет человека от болезней и исцеляет его от них; когда вскрываются весной реки, то и сейчас еще в разных углах Союза соблюдается старинный обычай поголовного умывания полою водою; в знахарстве вода фигурирует постоянно в самых разнообразных комбинациях, причем для «освещения» воды в иных случаях не нужно и знахарки — мать сама может «освятить» воду, зачерпнутую из колодца, посредством опускания в ведро серебряной монеты; получив этот дар, вода становится милостивой, и сейчас же надо умыть ею ребят, пока благодушное настроение воды не сменилось на гневное. Такая же двойственность обнаруживается в почитании ключей, родников и колодцев; им очень часто и теперь приписывается целительная сила, но считается, что вода проявит ее только тогда, когда у нее попросят прощения; надо опустить в воду кусочек хлеба с низким поклоном и сказать: «пришел я к тебе, матушка вода, с повислой да с повинной головой, прости меня» (обращение к водяным дедам и прадедам в конце формулы является наращением анимистической эпохи[1]). Отсюда объясняется и характерное название, присвоенное в Белоруссии целебным родникам и колодцам; их называют «прощами» и приносят им жертвы.

Об огне много распространяться не приходится, так как генезис веры в силу огня совершенно ясен. Пережитки старинного культа огня встречаются доселе в верованиях, связанных с явлением молнии и с огнем, добытым первобытным способом. Достаточно указать на такие характерные поверья, что головня от пожара, происшедшего от удара молнии, предохраняет от такого же пожара и что «живой огонь», добытый первобытным способом, посредством сверления или трения, предохраняет от заразы и может якобы спасти во время эпидемий и эпизоотий целые селения; во многих местах до сих пор считается грехом тушить костры, разведенные в поле, а вечером, при

---

[1] *Анимистическая эпоха* (от анимизма) — неточное определение. Анимизм как одна из ранних форм религии существовал параллельно с другими формами верований. Н. М. Никольский имеет в виду более позднюю, чем тотемическую, эпоху.

зажигании огня в избе, стараются воздерживаться от ссор и ругани, чтобы не прогневать огня. Сохраняющиеся доселе в Союзе и широко распространенные по всей Европе костры и «огни» на Ивана Купала, на пасху, на троицу, через которые прыгают люди и проводится скот, являются яркими свидетелями живучести веры в очистительную и целительную силу огня.

Целый ряд пережитков указывает также на существование у славянских дикарей фетишизма растительного[1]. Этот вид фетишизма моложе только что описанных; из растительных фетишей очень древним надо считать только колючий терновник, считавшийся магическим и священным растением в древности повсюду на Востоке и в Греции (семитский atad, греч. — rhamnos, перешедший в средневековую магию и до сих пор не исчезнувший со сцены в Сирии, Палестине и на Балканах); он ранит человека до крови, как кусающийся зверь, и этим, вероятно, объясняется его раннее выделение в разряд объектов, обладающих «силой». Но у восточных славян этого фетиша мы не встречаем, вероятно, потому, что аналогичный вид терновника не имеет распространения в средней полосе Европы, быть может, заместителем терновника у древних восточных славян был папоротник, знаменитый украинский фетиш ивановской ночи, который выделяется из среды других растений своими острыми листьями и под зарослями которого любят жить змеи. Столь же древними, как и папоротник, надо считать разные волшебные и целебные травы, известные в знахарстве под специфическими названиями разрыв-травы, ключ-травы, горюн-травы и т. д.

Напротив, древопреклонство, и сейчас широко распространенное, принадлежит к разряду более поздних явлений. Следы его в наиболее примитивной форме встречаются в сказках. Один старик хотел срубить дерево; но оно взмолилось о пощаде и обещало сделать все, что старику нужно, и, действительно, исполняло все капризы старухи, кроме последнего желания, чтобы дерево превратило старика и старуху в богов; вместо этого оно превратило их в медведей. Современные примеры возникновения культов деревьев и рощ показывают, как культ деревьев возникал и в седой древности. Выделялись деревья,

[1] *Фетишизм* — поклонение неодушевленным предметам (камню, палке, растению), которым приписываются сверхъестественные свойства. Элементы его сохраняются в современных религиях. Н. М. Никольский не совсем правильно выделяет в качестве особого верования растительный фетишизм.

отмеченные ударом молнии — старый дуб, или липа, или дуплистые деревья, имеющие сквозное дупло, или такие, которые якобы проявили свою силу на людях. В этом отношении любопытен случай, имевший место в 80-х или 90-х годах XIX в. в Череповецком уезде: там стали считать священной сосновую рощу, в которой один крестьянин начал было пережигать уголь, но случайно ослеп в самом начале своего предприятия; это несчастье было объяснено местью ему со стороны деревьев. Выделенные экземпляры обычно считаются обладающими целебной силой; чтобы воспользоваться этой силой, надо тем или иным способом вступить в соприкосновение с деревом. Тут особенно ценятся деревья со сквозным дуплом, сквозь которое может пролезть человек; записаны такие дубы и липы в XIX в., и можно проследить существование их и раньше; в первой половине XVI в. была в Пошехонье даже подобная рябина, бледные следы культа которой сохраняются и в Белоруссии («орабинов день» 18 августа).

Не менее любопытно, что поклонение обычно обращается не к духу, живущему якобы в деревне, а именно к самому дереву: соприкосновение с последним целительно, его кора целительна, его сок может превратиться в кровь; дереву, как таковому, молятся — «свято-дерево, отпусти» — и ему приносят в жертву хлеб, соль, яйца, украшают его, как живое существо, ленточками, нитками и т. д. Наконец, сюда же относится почти повсеместное почитание березки, происхождение которого до сих пор еще не выяснено с полной определенностью. По-видимому, культ березки связан с земледельческой весенней обрядностью; в связи с этой последней нам еще придется вернуться к березке.

Чтобы заключить этот обзор фетишистских культов, остается указать на такие поздние, относящиеся к земледельческой эпохе примеры, как фетишизм отдельных животных и предметов, сделанных самим человеком. В сказках, как мы уже указывали, часто встречается конь, наделенный чудесными свойствами; он является гением-покровителем героя сказки, помогает ему, спасает его от бед и опасностей и требует за это немного — ухода и корма. В такой же роли фигурирует в некоторых сказках и корова: за уход и корм известная корова благодетельствует героине сказки. В некоторых вариантах той же сказки корова замещается куклой, которую героиня делает сама, иногда по указаниям вещей старухи; куклу надо кормить, тогда она будет говорить и давать советы, спасающие

поклонницу куклы от всяких бед и напастей. Этот вариант типичен для позднего фетишизма, принимаемого не вполне правильно некоторыми исследователями за основной его тип; так поступают еще и теперь негры, которые делают и уничтожают своих богов ежедневно, судя по тому, помогает ли вновь испеченный бог в задуманном предприятии или нет. Фетиши последнего рода, конечно, значительно отличаются от примитивнейших объектов, обладающих «силой», и прежде всего тем, что они или взращены, или сделаны человеком; но их генеалогия восходит, конечно, также к палке или кремниевому ударнику человека древнекаменного века.

Все описанные верования относятся к совершенно конкретным, видимым и осязаемым объектам. Но на почве антропоморфного аниматизма зарождаются также представления о воображаемых существах, также аналогичных человеку и вполне антропоморфных. Отражения человеческого лица и фигуры, а также деревьев и животных в воде реки или озера, принимающие иногда очень причудливую форму, дают пищу для создания воображаемого царства водяных существ и водного мира. Им начинают приписывать все несчастия, случившиеся с людьми на воде. Это водяные перевертывают утлые челноки или хватают пловцов за ногу и утаскивают их к себе на дно, чтобы съесть их; позднее, когда появляется классовая дифференциация, это представление дополняется другим — водяной может утопленника съесть, но может и помиловать, тогда придется утопленнику на водяного работать: переливать воду, таскать и перемывать песок. Подобно человеку, водяные ведут свое хозяйство. В Олонецком крае расскажут еще и сейчас, что водяные по ночам выгоняют из омутов пастись на берегу свои стада; коровы водяных — все черные и гладкие; одному крестьянину будто бы удалось угнать из стада водяную корову; эта корова и все ее потомство оказались круглее и молочнее всех соседних коров. Но добра от самого водяного ждать нельзя: он — злой, проказливый и мстительный старик. Водяных часто называют водяными дедами и прадедами; это выражение связывает миф о водяных с мифом о «живых» мертвецах, к которому мы обратимся несколько ниже.

Другое существо, родившееся в представлении днепровского первобытника,— это леший, или лесовик. Он представляется вполне материальным, «деревянным» существом, корявым, как кора деревьев, грубым, косматым, живущим на деревьях или в дуплах; по ночам он дико

кричит, выглядывая из-за старого дуба или сосны и пугая запоздавшего охотника. Он распоряжается всеми лесными зверями, особенно зайцами и белками; подобно человеку, он также ведет свое хозяйство, и украинцы рассказывают про него, что он нанимает человека пасти бычка. К разряду таких же материальных существ относится полевик, козлообразное существо, живущее в высокой траве или в высоких колосьях; представление о нем первоначально не отличалось ясностью и приобрело отчетливые очертания только со времени перехода к оседлому земледельческому быту.

Наконец, к разряду подобных же «сильных» существ надо присоединить еще «живого» мертвеца. В настоящее время стало уже общим достоянием научной мысли то положение, что первобытный человек не отдавал себе отчета в вопросе о жизни и смерти и, вероятно, попросту не задавался этим вопросом. Умерший для него был таким же живым объектом, как и все другие, но лишь отличавшимся от живых некоторыми особыми свойствами, делавшими этого «живого» мертвеца особенно сильным, а потому и опасным. Мы не будем останавливаться на различных гипотезах, которые пытаются объяснить происхождение этого представления и связанного с ним атавистического чувства страха перед покойником; укажем лишь на основные черты представления о «живом» мертвеце, как они обнаруживаются из древних славянских мифов и современных поверий.

Отзвуки древнего мифа слышатся в житии Леонтия Ростовского, где имеется любопытная легенда о том, как Леонтий ночью вставал из гроба (его мощи стояли в Ростовском Успенском соборе) и обходил собор с кадильницей, а ангелы зажигали при этом свечи. Но еще интереснее многочисленные белорусские и украинские поверья этого рода. Белорусы еще и теперь расскажут, как покойница-мать приходила ночью в избу и кормила своего ребенка грудью, или как умерший жених ночью явился верхом на лошади к невесте и увез ее с собою венчаться и как в церкви покойная крестная мать узнала девушку и помогла ей вернуться домой, или как умерший ростовщик, не получивший долга с одного селянина, пришел к последнему в виде борова и утащил в возмещение долга шубу. Мертвецов можно видеть, можно с ними случайно встретиться. Чаще всего их можно видеть ночью, когда они любят выходить из могил; владимирские крестьяне говорят, что если могилу колдуна разрыть

ночью, то она может оказаться пустой,— конечно, в древности это поверье относилось ко всякой могиле. Можно, наверно, увидеть мертвых ночью в дни поминок: придут, съедят хлеб, а то и прямо опару из кадки. Можно встретить мертвеца на горе, если там хоронили мертвых; утопленники продолжают жить под водой, там стареют, становятся «водяными дедами», перенимают нрав и ухватки водяных и не прочь утащить на дно купающихся, схватив их за ноги. Мертвецов надо кормить и ублажать: если родственники этого не делают, то мертвецы могут наделать тысячи неприятностей. Поэтому надо предупреждать их желания и прихоти: на перекрестках дорог надо ставить камни, чтобы мертвецы во время своих блужданий могли посидеть и отдохнуть; надо помнить, что они не прочь помыться в бане, и потому надо накануне поминок вечером истопить баню и приготовить воду и веники; горе живому смельчаку, который пойдет туда мыться в это время,—покойники утащат его с собой. Мертвецы женятся и выходят замуж, поэтому на всякий случай умершую девушку или умершего холостого парня одевают, как под венец.

О силе и чародейных способностях мертвецов также есть множество рассказов. Украинцы говорят, что мертвецы встают по ночам из гробов, ходят по деревням до петухов, давят людей, но умеют и воскрешать их своими чарами. Украинская сказка со свойственным ей юмором рассказывает, как один солдат еле спасся от покойника, которого взялся похоронить; ночью, когда солдат вез тело к попу, мертвец встал из гроба и бросился на солдата; тот на дуб — мертвец его подгрыз, тот на другой — мертвец и этот подгрыз, солдат спасся только на третьем, так как в это время запели петухи. Сказка чрезвычайно любопытна, ибо ее основной мотив, несмотря на присутствие солдата и попа, чрезвычайно архаический; она свидетельствует, что зарывание мертвеца в землю первоначально было средством обороны от мертвецов и что мертвецы якобы это прекрасно понимали. Но мертвец может и помочь своей силой: открыть человеку клад, исцелить болезнь, помочь в хозяйстве.

Зародыши представлений о том свете связаны с этим комплексом верования. Тот свет находится под землею, где хоронят мертвых; украинская сказка рассказывает, как один селянин побывал там, полежав в могиле вместо вызванного ангелом мертвеца. Лег в могилу богатого и нашел, что там плохо — кусают гадюки, ящерицы и пауки; лег в могилу бедного — там хорошо, садик, зелено, пташки

поют, яблоки растут, вылезать не хочется. Сказка, конечно, отразила эволюцию примитивных представлений о том свете в связи с классовой дифференциацией; однако ясно, что описание доли богатого является пережитком архаического представления о том свете — в земле, где живут в норах гадюки и ящерицы.

Окруженный со всех сторон этими сильными и страшными соседями, днепровский первобытник должен был поэаботиться о том, чтобы жить с ними в ладу или обезопасить себя от их нападений. Практика, создававшаяся постепенно в реэультате этого стремления, была зачатком магии и религиозного культа.

Магия еще не подразумевает непременно существования богов; она в своем первоначальном виде является только комплексом некоторых мер и приемов в борьбе за существование. Ее простейшей формой было повелительное обращение к антропоморфному реальному или воображаемому существу, основанное на опыте действия подобного обращения в отношениях между людьми; впоследствии отсюда развивается разряд заговоров, основанных на вере в силу слова.

В качестве образца архаического заговора может служить начало современного белорусского заговора против зубной боли: «о вы, зубы-зубы, чаму ж вы не белы да руды? Хиба вы што кепско (плохое) жавали, што хваробы достали? Перастаньце же вы хворэци, будзеце як вельки пан у тарэлци. А коль не перастанеце болеци, то мы будземо вас железом цегнуци». Зубам дается приказанье перестать болеть, подкрепленное угрозой вырвать их, если они не послушаются,— совершенно так же, как начальник приказывает подчиненному, грозя в случае ослушания наказанием. Обрывки подобных же формул, то повелительных, то просительных, встречаются часто в других пространных белорусских заговорах; на основании их мы можем представить себе, как боролся первобытный приднепровец с болезнями и бедствиями. «Кроў, кровушка, перастань цечы!» — говорил он во время кровотечения; другие болезни, «притки и присухи», приглашались «отвалиться и откатиться» от больных мест; когда к ребенку ночью пристанет «крикса» и заставляет его кричать беэ конца, то эту криксу отгоняли приказом: «ступай, крикса, у цемное дупло, у совиное гнездо, а сюда не идзи и робят не будзи». На помощь приднепровец призывал иногда птиц — сорок и ворон, просил их схватить «уроки и прыстреки» и отнести их в темные леса, в частые кусты.

Когда его начинала трясти лихорадка, столь распространенная в приднепровских болотах, он шел к трясучей осине, колеблющейся от малейшего дуновения ветерка, терся об нее и говорил: «Осинка, осинка, возьми мою трасцынку». Тут нет еще никаких признаков так называемой симпатической или аналогической магии[1], все до грубости просто, все построено на единственном принципе антропоморфизма всего окружающего мира и его отношений. Нет нужды и в специальных ведунах или знахарях; эти последние появляются только в процессе развития магии, когда она превращается в особое тайное искусство, обладающее специфической техникой. Тогда усложняются и формы заговоров, появляются и магические манипуляции, сопровождающие произнесение заговорных формул. Накануне появления христианства днепровский славянин, сохраняя древнейшие приемы магии, располагал уже услугами развитой магической науки и ее специалистов, волхвов. В лечении болезней эта «наука» уже прибегала к приемам симпатической магии, а также обогатилась целым рядом новых приемов и формул, выросших на почве анимистического миросозерцания.

Столь же просты и элементарны в эпоху антропоморфного аниматизма были и зачатки культа. В современном деревенском быту еще сохраняются пережитки архаических формул, связанных с культом и восходящих к той далекой эпохе, когда культ заключался буквально в угощении «сильного» существа и в одновременном обращении к нему с ласковой просьбой, т. е., выражаясь техническими терминами, в жертве и в молитве. Таков обряд предохранения детей от шалостей лешего, записанный в Белоруссии. Мать должна проводить детей до лесу, там положить на пень хлеба и ветошку, поклониться на все стороны и сказать: «Царь лесовой, царица-лесовица, прими ты наш подарок и низкий поклон и прими ты моих малых робят и отпусти их домой, штобы яны по лесу не плутали, под сосной не ноцували... а тебе у лесу спаць, з дзетками по пням ходзиць, с жаной на мху спаць, а моих робят у глаза не видаць». Если с литературной стороны формула веет более поздним временем, эпохой моногамной семьи, то по своей установке она носит со-

---

[1] *Магические действия* и *обряды* совершаются для оказания сверхъестественного влияния на то или иное явление природы, животного или человека путем аналогичного действия (шаман, вызывая дождь, льет воду).

вершенно архаический характер, так же, как и широко распространенная формула, обращенная к расшалившемуся домовому: «царь-хозяюшка дворовой! царица-хозяюшка дворовица! и дарую я цябе и хлебом и солью и низким поклоном, а што сам ем-пью, тем цябе дарую; а ты, хозяюшка-бацюшка и хозяюшка-матушка, мяне береги и скоцинку блюдзи». Хлеб и соль, упоминаемые в формуле, оставляются на дворе на ночь, завернутые в чистую тряпочку; домовой увидит, что хозяин для него ничего не жалеет, и все тогда опять пойдет ладно.

Эти случайные жертвы и молитвенные обращения, практикуемые по мере надобности и адресуемые самым разнообразным объектам поклонения, сменяются появлением систематического культа. Он обычно связан с определенной породой животных, реже — растений. Жизнь дикаря есть постоянная борьба всех против всех; и в этой борьбе другой человек кажется дикарю не столь страшным, как иные его соседи, особенно «сильные» объекты, и прежде всего звери. Человека человек понимает, может рассчитать, чего надо бояться от соседа; силы противников в общем часто бывают равны, и коварные замыслы врага всегда прозрачно грубы. Но разве можно разгадать, о чем говорят друг с другом звери, что они думают, какие им известны тайны, неведомые человеку? Может статься, что тот зверь, с которым в данный момент ведет борьбу человек, даже не настоящий зверь, а оборотень,— такой противник вдвойне и втройне опасен. От беды только одно средство: как люди соединяются в группы для совместной борьбы за существование, так можно заключить союз с животными. Избранный вид животных будет покровителем группы, за это его нельзя убивать, надо заботиться о его пропитании и безопасности и благодарить за помощь поклонением и дарами. За это зверь-покровитель употребит свои неведомые человеку способности и свойства на помощь своим поклонникам в их борьбе за существование. Так возникает первобытная форма религии, называемая тотемизмом. Конечно, должны были пройти тысячелетия, пока тотемизм принял законченную форму; от долгого периода его развития сохранились некоторые следы, именно в форме верований, что некоторые животные имеют силу и свойство отвращать от человека несчастья. Таким считают повсеместно петуха, такие же свойства приписывают во многих местах лошади, череп которой считается апотропеем, а изображение (конек) делается на крыше; в Белоруссии такое же свойство

приписывают кое-где аисту, пчеле и ужу; подвески с изображением птицы считались в древности амулетами.

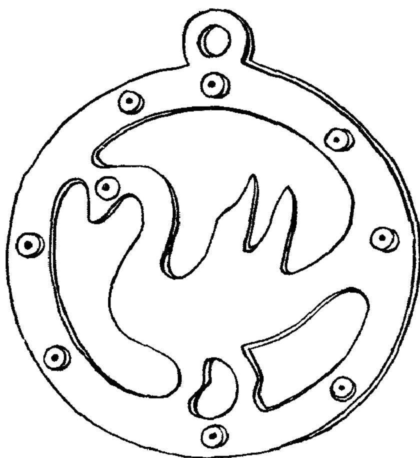
Тотемическую религию днепровских дикарей не так легко восстановить, как другие стороны их религиозного быта. На территории Союза ясные переживания тотемизма сохранились до нашего времени только у некоторых восточных и северных народностей. Так, например, вотяки[1] и карелы считают священною птицей лебедя, черемисы[2] называют своего бога Юму селезнем. Напротив, в русском, белорусском и украинском фольклоре мы таких недвусмысленных указаний не найдем. Однако существование тотемизма у славян в эпоху перед появлением христианства засвидетельствовано изобличениями ранних церковных поучений. Новообращенные христиане вызывали негодование своих духовных отцов тем, что свято соблюдали «бесовские» обряды, заключавшиеся, между прочим, в том, что участники обрядов рядились в звериные шкуры и в таком виде плясали и скакали «с великим гамом и шумом и с бесовскими песнями». Здесь перед нами несомненный остаток древней тотемической обрядности, в состав которой в качестве обязательного обычая входила так называемая пляска тотема — пляшущие переодевались тотемными и в пляске подражали их ухваткам.

Некоторые белорусские обряды позволяют приподнять завесу над объектами древнего тотемизма. В качестве тотема почитался козел; он фигурирует в колядной и в весенней обрядности как покровитель людей и податель урожая. Колядовщики водят с собой козла или козу или ходят переряженными в козлиные шкуры, а в своих песнях припевают: «где козел ходит, там жито родит». В образе козла представлялся и дух урожая, при срезании последних колосьев ржи ему «завивают бороду» и ставят каравай с пением: «сидит козел на меже, дивуется бороде». В унисон с этими белорусскими поверьями звучит русское поверье, что козлы — добрые звери и черти боятся их с самого сотворения мира; когда в доме или на дворе заведется нечистая сила или начинает проказить домовой, то и сейчас еще в русской деревне лучшим средством считается зарывание под полом козлиного черепа и окуривание дома козьей шерстью. Если мы прибавим к этому, что козлиное мясо не принято есть, то замкнем круг тех пережитков, какие уцелели от дохристианского

---

[1] *Вотяки* — прежнее название удмуртов.

[2] *Черемисы* — прежнее название марийцев.



Подвесной амулет с изображением птицы.

днепровского культа козла. Другим тотемом мог быть медведь, называемый часто «царь-медведь» и, по преданиям, бывший в старину человеком. Пережитки медвежьего культа уцелели в форме белорусских «комоедиц», справляемых на благовещение[1]; селяне в этот день в вывороченных мехом наружу тулупах переваливаются с боку на бок, подражая движениям просыпающегося от зимней спячки медведя. В сказках медведь фигурирует также в качестве покровителя человека и помогает ему в борьбе с чертями; сказочным сюжетам соответствует и житейская практика — ради охраны от нечистой силы русский крестьянин вешает в конюшню медвежью голову, окуривает дом и надворные постройки медвежьей шерстью, зазывает медвежатника и просит его обвести медведя кругом двора. Кроме того, есть поверье, дающее основание думать, что тотемом части белорусских предков была собака. В Борисовском районе около троицына дня[2] справляются поминки по Ставрам-Гаврам; это имя носили два пса, принадлежавшие какому-то легендарному князю Бою, они часто спасали своего хозяина от смерти, и за это Бой, когда псы подохли, назначил особые дни для их поминовения. По-видимому, тут мы имеем дело с этиологическим мифом: когда-то тотемом предков борисовских белорусов была собака, и впоследствии для объяснения жертвенного поклонения ей составилась приведенная легенда. Наконец, возможно также, что поверья, связанные

---

[1] *Благовещение* — праздник в честь «благой вести» о предстоящем рождении Христа, которую сообщил деве Марии за 9 месяцев до его рождения архангел Гавриил. Отмечается 25 марта (по ст. стилю).

[2] *Троицын день, троица, пятидесятница* — праздник в честь сошествия святого духа на апостолов на 50-й день после воскресения Христа (пасхи). Вобрал в себя обычаи и обряды народных празднеств. На Руси троица слилась с семиком (древнеславянским праздником, знаменовавшим конец весны и начало лета). Связан с верой наших предков в растительных духов. Эти обряды сохранились и в троице.

с аистом, который будто бы некогда был человеком, являются также отголоском тотемического культа, но еще арийской эпохи, так как подобные поверья распространены по всей Европе.

3. Анимистические верования и культы

Все описанные представления и обычаи, восходящие к эпохе чистого антропоморфного аниматизма, смешивались в магии и религии приднепровских славян с представлениями и обычаями, связанными с анимическим мировоззрением. Это последнее является продуктом значительно более поздней эпохи первобытной культуры, так как возникло на почве рефлекса, требовавшего от дикаря очень значительной мозговой работы. Прошли, вероятно, десятки тысячелетий, пока накопление технического опыта, приемов практической работы, учет производственных побед и поражений и усложнение общественного быта создали некоторую привычку к обобщающему и аналитическому мышлению. Последнее, конечно, было очень примитивно; но это не помешало такому глубокому внедрению его результатов в сознание последующих поколений, что даже многие крупные в своей области ученые и философы идеалистического направления до сих пор, сами того не замечая, оперируют анимистическими обобщениями первобытника и, случается, берут их в качестве исходных пунктов. А для теоретиков магии и религии анимизм стал основной, необходимой базой, без которой ни одна религиозная система и ни одна оккультная «наука» не могут существовать.

Сущность анимизма заключается в том, что он делит явления на две группы — телесных, или, выражаясь современным термином, материальных явлений, и «духовных» (от лат. animus — дух), или бестелесных явлений; нематериальными духовные явления назвать нельзя, ибо и первобытник и современный философ-идеалист мыслят дух все же в форме какой-то субстанции, с тою только разницей, что с точки зрения религии и оккультизма допускается возможность также телесной материализации духа, а с точки зрения идеалистической метафизики дух всегда субстанциально отличен от телесно организованной материи. Анимизм, в противоположность аниматизму, дуалистичен, и в этом заключается основная причина его живучести: он дает весьма удобное и гибкое орудие для объяснения всякого рода непонятных на данной ступени культуры

явлений. Достаточно предположить за любым непонятным или темным явлением присутствующего «духа», и все сейчас же становится ясным. Эти элементарность и гибкость не требуют никакого усилия мысли, никакой предварительной подготовки и устраняют всякого рода проклятые вопросы, на которые не так легко ответить материалисту. Мы слишком привыкли мыслить во времени и пространстве, и потому нам легче представить себе материю имеющей от кого-то начало, чем безначальной и вечной. Законы сохранения вещества и энергии в их универсальном значении могут быть постигнуты и усвоены только после большого напряжения мысли и на почве солидной базы общего развития и научной подготовки.

Всего вероятнее, что к представлению о духе или о душе первобытник пришел в результате наблюдений над явлениями бодрствования и сна, жизни и смерти. По крайней мере, наиболее развитой, повсеместно распространенной и повсюду одинаковой является та область религии на почве анимизма, которая связана с мертвыми. Эта религия мертвых занимала очень важное место и в религиозном быту приднепровского дикаря. В ней, как и в любой другой религии мертвых, представления эпохи аниматизма о «живом» мертвеце соединились с новыми представлениями о душе или духе человека; обряды и обычаи обнаруживают ту же двойственность. Создается известная противоречивость, но она не смущает ни первобытника, ни его теперешнего потомка, ибо религия по самому своёму существу не уживается с точной логикой. Напротив, выражение guia absurdum — верую, ибо предмет моей веры является абсурдом, нелепостью с логической точки зрения, было и остается лозунгом всякой религии.

Представление о душе было для приднепровца, как и для других первобытников, той «рабочей гипотезой», при помощи которой он пытался объяснить явления сна и смерти. Эти явления ему, как и его собратьям по культурной ступени развития, казались однородными: умерший — все равно что уснувший («усопший»), разница только в том, что если душа совсем уйдет из тела, то это смерть, а если на время, то это — сон. Однако представление о душе как о «духе», т. е. паре или дыхании, не первичное: оно связано уже с довольно пристальными физиологическими наблюдениями. Раньше этого было иное, более примитивное представление, следы которого сохраняются в песнях и сказках. Там душа чаще всего изображается таким же материалистическим существом,

как и всякое другое. Душа — это или пчела, или мышь, или мотылек, или птичка, живущая у человека в горле, в том самом месте, где между шеей и грудью образуется ямочка. Когда человек умирает или спит, душа вылетает у него изо рта, и если быть внимательным, то можно заприметить это явление. Душа есть не только у человека, но и у всякого животного, растения и даже у всякого предмета. Эти чисто материалистические представления уживались рядом с более развитыми представлениями, выросшими, конечно, из той же почвы и свойственными тому военно-купеческому слою, который создался к концу IX в. вокруг князей. По их представлениям, душа — ветер, легкий дым, огненная змея или звезда. Но, конечно, по существу и последние верования стояли на той же материалистической почве. Они остались на ней и тогда, когда самые ранние представления о душе как о животном несколько видоизменились в том смысле, что стали представлять себе душу в виде какой-то бестелесной субстанции, пара или духа, переселяющегося в то или другое животное. Отголоски этого верования сохранились до сих пор в сказке о мертвеце-колдуне, душа которого, так сказать, разлилась в несметное количество змей, червей и других гадов, галок, сорок, ворон, вылезавших из утробы мертвеца. Следы таких же представлений живут до сих пор в причитаниях по умершим; плакальщицы зовут покойника в таких выражениях:

Хоть с чиста поля явись ясным соколом,
Хоть с глубокого озера серой уточкой,
Хоть с погоста прилети да сизой галочкой...
Хоть с под кустышка приди да серым заюшком,
Из-под камышка явись да горностаюшком.

На этой первоначальной стадии развития душа считается подлежащей тем же законам смерти и уничтожения, как и те животные, в которых она переходит. Об этом говорит та же сказка: если всех гадов, повылезших из утробы колдуна, сжечь, то и душа его уничтожится. Душа[1], отделившаяся от тела в момент смерти, на взгляд дикаря, становится неуловимым, неизвестным, невидимым, а потому и опасным существом, столь же страшным, как и «живой» мертвец. Традиционные обряды погребения

---

[1] *Душа* — Ф. Энгельс дает объяснение несколько иное: коль верующие считают, что душа покидает тело, то нет надобности ей придумывать какую-то смерть. Отсюда возникли представления о бессмертии души.

различных народов прекрасно иллюстрируют это отношение живых по отношению к умершим; белорусские похоронные обычаи, собранные Шейном, в этом отношении стоят почти на той же ступени, на какой находились обычаи наших предков; Белоруссия — это уголок, где до сих пор можно живьем наблюдать первобытную религию мертвых. В этих обрядах постоянно и тесно переплетаются древние обычаи, восходящие к эпохе аниматизма и связанные с культом «живого мертвеца», с более поздними обычаями, возникающими уже на почве аниматизма.

Заботы, вызываемые страхом перед «живым» мертвецом и перед душой мертвеца, начинаются еще до смерти умирающего. Важно не упустить душу из виду; для этого белорусы еще до сих пор дают в руки умирающему свечу и, как только он умрет, свечу тушат и смотрят, куда направляется дым: вместе с дымом летит и душа. Но тут же дает о себе знать и страх перед «живым» мертвецом. Если покойник остался с открытыми глазами, то это верный знак, что он высматривает себе новую жертву; поэтому, чтобы вскоре не умер никто из окружающих, покойнику спешат закрыть глаза. Потом приступают к приготовлению покойника к погребению, которое, как мы видели выше, было первоначально одним из способов обороны от мертвеца; чтобы избавиться от возможных козней с его стороны, стремились уничтожить тело, сжечь его, бросить в воду или спрятать (похоронить) под землю, навалив на могилу камень потяжелее. Эта первоначальная основа всех способов погребения уже вышла до некоторой степени из сознания днепровских дикарей к IX в., насколько можно судить по сохранившимся описаниям погребальных обычаев; но все обряды, связанные одною и той же целью погребения в его первоначальном смысле, остались в силе еще до наших дней. Покойника обмывают не свои, а чужие, гроб («домовье» у белорусов) делают также чужие, ибо хотя и со всяким почетом, но все-таки от покойника хотят отделаться, а потому надо сделать все так, чтобы гнев его не обрушился на своих; к чужим, незнакомым он не пойдет. Свои, наоборот, берут на себя такую обязанность, которая скорей расположит покойника в их пользу: они поднимают причитанья или голошенья над трупом, и покойник, слушая их отчаянные вопли, видит, как его любили, и, быть может, вспомнит об этих причитаниях в минуту гнева.

Приготовив мертвецу «дом», «домовье», который представлял из себя, судя по раскопкам, просто выдолбленную

дубовую колоду, покойника кладут туда, снабжая всем необходимым для беспечальной жизни: пищей, питьем, вещами, инструментами. Убрав и снабдив покойника всем необходимым, его кладут в красный угол и проделывают отверстие в двери или стене, чтобы душа могла свободно улетать и возвращаться к своему телу. Затем по истечении известного времени (от трех до пяти дней) умершего выносят из дома и совершают последний погребальный обряд. Тут прежде всего обращается внимание на то, чтобы вынести покойника не через двери; иначе душа может вернуться и мучить живых. Для выноса умершего вынимают из стены несколько бревен и вытаскивают покойника через образовавшееся отверстие (так, по словам летописи, было вынесено и тело Владимира). Погребальная процессия направляется к костру или месту погребения; душа, все время кружащаяся около тела, следует за ним и во время выноса. В это время за душой особенно трудно углядеть, и она может наделать бед: напасть на спящего или на ребенка и утащить их вслед за умершим. Поэтому в Белоруссии еще до сих пор, когда несут покойника, всех спящих будят, а ребенку кладут в изголовье щетку и в ноги нож: душа якобы испугается этих страшных предметов и не посмеет напасть на ребенка. С соблюдением всех этих предосторожностей тело покойника предают погребению; приднепровцы его или сжигали, или бросали в воду, или закапывали в землю. В последнем случае могилу «запечатывали» (этот термин до сих пор сохраняется в Белоруссии) большим камнем, чтобы покойник ни днем, ни ночью не выходил оттуда. Но опять-таки родные при этом не бросают в яму землю, а предоставляют это делать чужим, «чтобы покойничек не сердился» на них.

С «запечатыванием» могилы камнем уживается, однако, другой обычай, в котором проявляется не страх перед мертвецом, а забота о нем: вместо камня на могиле иной раз ставили деревянные «приклады», похожие на крышу домика, или в форме шатра — покрывали вечное жилище мертвеца кровлей. Такие приклады сохранялись еще в XVIII в. в Поморье.

Погребение князей и бояр по существу не отличалось от описанного способа. Разница заключалась в том, что покойника сжигали в ладье и кроме пищи, питья, утвари сжигали с ним коня, жену и рабов; костер поджигали родственники, но так, чтобы покойник не знал, кто именно: поджигавший шел к костру задом. Изредка и знатных людей хоронили в земле: жена и конь при этом зарывались

живыми. Новые представления о душе приспособились к обряду сожжения в форме верования, что душа, как ветер или дым, легче и скорее всего достигает того света в облаке дыма от костра; вместе с нею в этом дыме поднимутся якобы и души всех сжигаемых живых существ и предметов.

Мертвый похоронен; что же будет с ним и его душою далее? Самый первоначальный ответ на это, как мы уже видели, был такой: его душа сгорела или «запечатана» вместе с телом. Но в интересующую нас эпоху первоначальный смысл сожжения или погребения уже утратился, и господствовало представление, что душа не уничтожается вместе с телом. Мы видели уже, что существовало смутное верование в переселение душ; рядом с ним погребальные обряды вскрывают другие представления, связанные с мифологией «живого» мертвеца, но возникшие позже, в эпоху родового и племенного строя. Мертвые — это «отцы», «деды»; они живут где-то в далекой стране, но здесь же, на земле, очевидно, таким же общежитием, как и живые. Умерший после смерти должен идти в эту страну, находящуюся «за лесушками за темными, за горами за высокими»; чтобы облегчить ему путевые тяготы, покойнику надевают на ноги новые лапти и снабжают парой запасных, а в гроб кладут палку и ременную лестницу, по которой можно влезть на горы, а также кладут обрезки ногтей, которые прирастут к пальцам мертвеца и помогут ему карабкаться вверх. Со времени укрепления мифа о душе загробное путешествие присваивается ей: «побрели душеньки» — поется в духовных стихах. Социальная дифференциация, резко выступающая с IX в., оказала свое влияние и на эти представления. Для пребывания душ умерших князей и дружинников мифология, возникшая в среде последних, отводила особое место, рай, куда не было доступа простому смертному. Это также далекая страна; для путешествия туда умершего князя или дружинника хоронили верхом на коне или везли труп хоронить на санях, которые потом оставлялись на могиле. В связи с заморскими экспедициями возникло представление, что душа во время путешествия должна переплыть через море: князь и дружинники при жизни плавали, плыли и после смерти; поэтому вместо гроба их хоронили или сжигали в ладье. Во время этого плавания надо заплатить перевозчикам Водце и Плавце, для этого умершему клали в гроб деньги. Рай — это страна, полная света и зелени; ее можно видеть, если смотреть в глубокий колодезь,

в котором рай отражается, как в зеркале. Там, в раю, умершие сидят за столом и пируют; каждый князь сидит со своей дружиной и отроками, женами и детьми; тут опять представления о душе перебиваются и смешиваются с представлениями о «живом мертвеце». Вера в эту блаженную страну, однако, уживалась с поминальными обрядами, совершенно аналогичными с поминальными обрядами простых людей и объяснимыми только из описанных уже первоначальных верований в загробную жизнь.

Эти поминальные обряды составляли в древности и составляют до сего времени главнейшую составную часть культа мертвых. Предполагалось, что всякого рода утвари и одежды умершему хватит чуть ли не навсегда; но пищей его нужно было снабжать постоянно. В особенности важно, чтобы умерший не голодал и не скучал первое время после смерти, пока он еще не привык к своему новому положению. Отсюда возник обычай первой жертвы умершему тотчас после погребения, та пышная тризна на свежих могилах князей и дружинников, о которой рассказывает летопись, и тот поминальный жертвенный пир рядового приднепровца, пережитки которого лучше всего сохранились опять-таки у белорусов. У них это первое кормление происходит так же, как и все последующие: присутствующие отливают из каждой чарки на стол или под стол для умершего и бросают туда же часть кушаньев, приглашая покойника по имени. При этом стараются обходиться без ножей, чтобы не ранить нечаянно душу, находящуюся между живыми. Затем, первое время после погребения на ночь для умершего ежедневно оставляется в хате вода и лепешки; умерший приходит по ночам, пьет и ест. Первая жертва не ограничивается только кормлением умершего. Чтобы вполне угодить ему, надо развеселить его. Первое средство для этого — хмельной напиток, например мед, который заготовлялся в большом количестве для тризны; живые напивались этим медом допьяна, и покойник якобы напивался вместе с ними. Второе средство, практиковавшееся на похоронах князей и дружинников, — это военные игры, упражнения и пляски. Эти первые поминки совершались всего торжественнее; только с этой стороны их ритуал отличался от ритуала последующих поминок. В настоящее время трудно сказать, в какие сроки происходили вторичные поминки в дохристианскую старину; современные сроки (на 9, 20, 40-й, полугодовой и годовой день) связаны уже с христианской мифологией. Ритуал следующих поминок осложнялся лишь украшением могил,

так как поминки приурочивались к тем дням, в которые мертвецы могли выходить из могил; все остальное совершалось по обычному способу: сначала причитания, потом жертва, потом «скоморохи, гудцы и перегудницы», пляс и «сатанинские песни» — как и сейчас в Белоруссии: «на Раданицу[1] до обеда пашуць, по обеде плачуць, а вечером скачуць». Если поминовение приходилось на зимний или ранний весенний день, то около могил разводили костер, чтобы мертвецы могли обогреться. Кроме поминок в определенный день людей, недавно умерших, совершались жертвы всем умершим в так называемый навий день. В настоящее время этот день приурочивается в одних местностях к пасхальному четвергу, в других — ко вторнику на фоминой неделе или к субботе накануне троицына дня. Во всяком случае это приурочение показывает, что навий день праздновался весною; ниже мы еще будем иметь случай говорить о том, на чем основывался этот срок. Навий день по ритуалу ничем не отличался от других поминовений; заботились только, чтобы души не очень засиживались на поминальных пирах, чтобы не было от них никакого вреда живым. Поэтому по окончании тризны домохозяин выметал начисто жилище и выгонял таким образом души.

В основе всех этих поминовений лежит опасение, что если не накормить в поминовенные дни умершего, то он нашлет всякие напасти на живых: пойдут семейные распри, будет неурожай, пожар, на живых обрушатся горы и холмы. Но если умершего аккуратно кормить и веселить, то он может обратить свою чудодейственную силу на пользу оставшимся в живых. Отсюда рядом с общим культом умерших развивается частный культ предков, ибо предки, естественно, обратят свои благодеяния по адресу потомков. Следы этого культа мы находим и у днепровских славян. Обычно он фигурирует в двух формах: в форме культа родовых предков (родовая религия) и в форме культа семейных предков (домашняя религия). Первая форма, повидимому, была у днепровских славян в процессе затухания, параллельно процессу разложения родового быта, по крайней мере, ни летопись, ни пережитки не дают никаких ясных намеков на существование этой формы. Хотели видеть родовую религию в культе Рода и Рожаниц: но, как

---

[1] *Радуница, раданица, навий день* — день поминовения умерших у восточных славян. Включен церковью в свой культ и приурочен к первой неделе после пасхи.

но показал Срезневский, Род и Рожаницы были божествами, содействующими родам, и покровителями младенцев, аналогичными греческим «родильным богам» и южнославянским божествам под теми же именами. Из родовых богов удержалось только имя Щура, но следов его культа не сохранилось никаких.

Зато семейные культы мертвых должны были выдвинуться на первое место; их отчетливые и любопытные следы мы находим опять-таки в Белоруссии. Там из поминальных дней выделяются так называемые дзяды (деды), дни поминовения «святых дзядов» или «святых родителей». Эти дзяды бывают весенние и осенние и происходят без всякого участия духовенства, без посещения могил и без панихид. Осенние деды лучше всего сохранились; по-видимому, в древности это был главный обряд домашней религии мертвых, основанный на поверье, что на зиму души умерших ищут себе теплого приюта и живые обязаны им этот приют предоставить. Накануне этих дзядов вся семья приготовляется: избу чистят, живущие в ней моются в бане и, не жалея денег и запасов, готовят угощение, для которого заблаговременно выбирается какая-нибудь скотина, обрекаемая на убой в день дедов; чистота в доме и обилие угощений приманивают души дедов. Самый обряд совершается вечером, при свете восковой свечи. Заботливо открывается «душник», отверстие в потолке, через которое должны влетать души: отец приглашает дедов такими словами: «Святые дзяды, зовем вас, святые дзяды, идите до нас. Есть тут все, чем только хата богата; святые дзяды, просим вас, ходите, летите до нас». Затем начинается пиршество, причем каждый отливает на стол для дедов; хозяйка иногда приговаривает: «Нехай со святыми почивают, а нам хлеба-соли засылают». После ужина с загробными гостями прощаются в таких характерных выражениях: «Святые дзяды, вы сюда прилетели, пили и ели, летите ж теперь до себе. Скажите, чего вам еще треба. Летите ж, летите до неба». Эта формула конечно, поздняя, связанная уже с христианскими воззрениями. Можно узнать, действительно ли посетили деды живых; надо только наблюдать, не прилетит ли какая-нибудь запоздалая муха или другое насекомое, либо не спать ночь после поминок: тогда, наверное, увидишь дедов. Беда, если угощение окажется недостаточным или обреченная на убой скотина не будет употреблена для этой цели: тогда деды непременно накажут непочтительных потомков.

Из среды этих многочисленных и безличных предков выделялся специальный домашний бог-предок — дедушка-домовой, покровитель семьи. Это — постоянный покровитель дома; живет он под печкой и является настоящим хозяином дома. Если домашние заботятся о нем, то он им помогает: чистит скот, гоняет лесных хищников, оказывает всякую помощь; он тогда «доброжил», «доброхот», «кормилец», «жировик». Заботясь о нем, еще теперь в глухих деревнях некоторые хозяева ставят ему за ужином особый прибор и откладывают туда понемногу от каждого кушанья; ночью, когда все спят, домовой якобы это съедает. В древности этот обычай был конечно всеобщим, теперь чаще бывают «относы», т. е. жертвы домовому лишь в некоторых случаях — или в определенные дни ставят ему на ночь горшок каши, или, когда случается беда, обращаются к нему с молитвой и жертвами. Напротив, если домового не кормить, то он начинает душить кур или будет поднимать ночью ужасную возню, которая никому не будет давать покоя. При всяком переходе с места на место надо брать и домового с собою; для этого нужно выгрести горячие угли из очага покидаемого жилища, перенести их в новое и зажечь от них на очаге огонь; тогда этот маленький горбатенький старикашка, «проклятый бес-хороможитель», переселится в новое жилище и совьет себе там новое гнездышко под печкой. Старинные обряды приглашения домового переселиться из старого дома в новый еще и до сих пор живут в глухих углах Белоруссии и России. Переселение приурочивается к ночи, после первых петухов — домовые днем спят, и их неудобно беспокоить, а ночью они посыпаются и выходят на «работу». Приготовив зажженную свечу, хлеб-соль, петуха и курицу, хозяин открывает клеть под полом у печки и вызывает домового; «соседушко-батанушко (от «батя»), пойдем в новый дом! Как жили хорошо в старом доме, так будем жить и в новом»,— и затем семья идет в новый дом, причем хозяин несет петуха и курицу и нового бога — икону, а хозяйка — хлеб и соль. В новом доме открывается по приходе такая же клеть, и домовой приглашается: «приходи соседушко-батанушко». Разновидностями домового являются дворовой, овинник, гуменник и банник, дифференцировавшиеся от него с развитием жилища. Древнейшая землянка была и жильем, и баней, и кладовой; с течением времени от жилья отделились надворные хозяйственные постройки, а вместе с тем и домовой получил товарищей по месту жительства.

Анимистическим «методом» днепровский первобытник, подобно другим дикарям, стал объяснять также и многие другие факты, особенно такие, которые имели свойство закономерно повторяться, но не имели видимой причины. Виновниками всех этих фактов днепровский дикарь стал считать также индивидуальные существа, но отличающиеся от прочих тем, что обычно они невидимы и могут быть видимы лишь при исключительных условиях. Таковы, прежде всего, смерть, которая имеет вид страшной старухи; таково горе-злосчастье, невидимкою вскакивающее на плечи человеку; таковы злыдни, духи-карлики, живущие в хате и приносящие всяческие беды человеку; такова его доля или счастье. Таковы же все болезни — трясца, кумаха, чума и другие, от которых особенно нет житья по весне, когда они, изголодавшись за зиму, разбегаются по белу свету и накидываются на неосторожных. Таковы же обида, желя, сон, дрема, угомон, говорок, ходунок и бесчисленное множество других мелких существ, попадающихся человеку на каждом шагу.

Эти духи вместе со «святыми родителями», дедами, домовым и его дворовыми собратьями наслоились на прежний пантеон охотничьей эпохи с его фетишами, тотемами, лешими, водяными и прочими представителями «силы нездешней», составив причудливую, несколько хаотическую амальгаму.

4. Земледельческая и городская религии

Описанные основные, общераспространенные черты религии днепровских славян дополняются некоторыми особыми, специальными культами. Во-первых, это были культы, связанные с земледелием, которое уже в той или иной степени культивировалось частью приднепровцев, особенно полянами, и было для них необходимым подспорьем в их хозяйственном быту. Во-вторых, это были специальные культы стоявшего над народной массой класса военно-купеческой аристократии. Прежде всего мы рассмотрим круг верований и культов, связанных с земледелием.

Современная земледельческая обрядность, лучше всего сохранившаяся в Белоруссии, представляет из себя пеструю смесь наслоений разных эпох, начиная от эпохи примитивного анимизма и кончая эпохой крепостного права (XVII—XVIII вв.). Целый ряд обрядов повторяется теперь уже в значительно стертом виде; от других обрядов

уцелели только сопровождавшие их обрядовые песни; есть, наконец, такие обряды, которые возникали только в христианскую эпоху. То же самое приходится сказать и о мифологии, связанной с земледельческой обрядностью, поскольку ее можно восстановить по песням и поверьям; и в ней мы найдем такое сосуществование элементов различных эпох. Критерием для отбора того, что составляло элементы земледельческой религии дохристианского периода, для нас будут те же аниматизм и анимизм, последний в тех его проявлениях, которые не являются прямым продуктом христианства по существу. Именно простое переименование древнего духа или божества христианским названием не будет для нас служить препятствием для отнесения соответствующего персонажа к дохристианской религии; напротив, там, где перед нами окажется новый, добавочный персонаж или обряд христианского происхождения, мы должны остановиться; рассмотрение таких новообразований должно иметь место в следующих главах.

Основная черта земледельческой дохристианской религии заключается в преобладании в ней практики — магии и культа — над мифологией. Как мы увидим ниже, практика богата и оформлена строгим традиционным ритуалом; мифология, напротив, отрывочна и бессистемна. Есть представления о специальных земледельческих духах или божествах, называемых даже определенными именами; но функции их переплетаются, слабо дифференцированы, и взаимоотношения между ними также представляются не вполне отчетливо. Систематизацию принесла последующая христианская эпоха — как в греческой, римской или египетской земледельческой религии, где такие же расплывчатые образы получили ясность и были снабжены твердыми именами и мифами только в результате богословской обработки жрецов; разница тут только в том, что в славянской систематизации активную роль играло крестьянское мифотворчество, за которым попам приходилось плестись в хвосте. Поэтому нечего искать в дохристианской земледельческой религии славян чего-либо подобного фигурам Деметры, Диониса, Осириса, Адониса и других богов этого рода. Напротив, то, что мы прежде всего встретим, это — образы, выросшие на почве примитивного аниматизма.

Солнце и земля, два главные божества во всяком земледельческом культе, есть у славян-земледельцев; последние даже считают себя «дaждь-божьими внуками», а землю называют своей матерью. Но первое же обращение к солнцу,

сохранившееся еще и теперь в детской песенке, рассеивает всякие сомнения насчет истинной природы этого божества: «солнышко-ведрышко, *выгляни в окошечко,* твои дети плачут». Даже когда уясняется значение солнца для растительной жизни, оно для приднепровца не превращается в сверхъестественное божество, а остается все тем же антропоморфным существом, лишь обладающим особой «силой» — белорусы и сейчас обращаются к «красному солнцу» в таких выражениях: «ты сушу и море освечаешь, и маць сыру землю угреваешь, и з весенним и з летним вогнем и утрей, упарь сыру землю, распусьци зялену траву по лесам, по лугам, по канавам, по кустам». К сожалению, в этих обращениях не сохранилось обещаний солнцу за его дары, обещаний, какие мы находим в другой песне, обращенной к дождю, также важному для земледельца: «дождик, дождик, пуще, дадим тебе гущи, хлебай понемножку». Солнце, мороз да еще ветер, пригоняющий тучи, в сказках рисуются такими же мужиками, как и человек, ничего стихийно необыкновенного в них нет. Правда, встречный человек останавливается перед ними с почтением, но они ведут себя совершенно по-мальчишески, как удалые парни, у которых расходившаяся сила требует выхода.

«Мать-земля сырая», «кормилица-земля» также не мыслилась в виде богини, отвлеченной от земли в собственном смысле, хотя ее значение в качестве производительницы растений уже отчетливо сознавалось, как показывают постоянные эпитеты земли. То, что о ней рассказывают, рисует и ее в виде антропоморфного существа, лишь обладающего особой «силой». Она часто стонет под тяжестью, которую ей приходится нести, она иногда расступается, т. е. открывает свою пасть, и поглощает все попадающееся при этом. Силу свою она показывает также и благодетельным для человека образом, производя полезные для него растения; она, как мать и кормилица, считается подательницей жизни и устрашительницей смерти.

Сохранился еще до сих пор архаический обряд, при помощи которого стремятся дать выход земляной силе во время эпидемий и эпизоотий. Это обряд опахивания, совершаемый обязательно женщинами, ночью, причем женщины снимают с себя всю одежду, кроме рубашки, и распускают волосы; одна впрягается в соху, другая правит, остальные идут вслед по проводимой кругом деревни борозде, потрясая кольями и палками и гремя в сковородки, чугуны и заслонки. Борозда дает «продух» для земляной силы, которая выходит наружу и окружает спасательным поясом де-

ревню, а угрозы палками и кольями и дикий стук и звон пугают болезнь и смерть и заставляют их удалиться. Архаичность обряда подчеркивается исключительным участием женщин, ибо первые зачатки земледелия были специально женским делом; женщина первая имела дело с землей и открыла ее «силу». С землей можно разговаривать, просить у нее ответа о будущем урожае; она ответит условным образом, надо только приложить ухо к земле и слушать — если послышится, что едет повозка с грузом, то будет урожай; если послышится стук порожней повозки, то будет голод. Почитание земли выражается также в многочисленных обрядах, не связанных с земледелием: в обращении к земле за прощением, в клятве землей, в возложении на голову куска дерна или в съедении куска в знак верности сказанного или правильности делаемого; эти обряды основаны на вере, что нарушившего клятву или солгавшего, а также не прощенного землей последняя накажет неурожаем.

Такой же характер носит и продукт земледелия — жито (рожь). В белорусских песнях до сих пор сохранились ясные следы представления о нем как о живом существе. Весною оно говорит с земледельцем — либо «гомонит», так что голос его слышен с поля в хате, либо шепчет из-под земли, и этот шепот можно услышать, приложив ухо к земле; если понять весеннюю речь жита, то можно знать, какой будет урожай. А перед жатвой жито говорит, что оно не может больше стоять в поле и махать колосьями, и просится на гумно; хозяин поля в ответ приглашает: «до дому, житко, до дому! настоялося на поле, нагулялося да вволю». Тут перед нами следы таких же представлений, какие целиком живут еще на Малайском архипелаге и в Индонезии, где рис в цвету считается вполне аналогичным беременной женщине, и для него вредно и полезно все то, что и для последней. Архаичность описанного представления о жите недвусмысленно засвидетельствована также белорусской легендой о происхождении обычая слушать весной, что скажет жито: согласно легенде, обычай восходит еще к тому времени, когда было принято убивать стариков.

Рядом с этими аниматическими образами выступают также полевые и земледельческие духи, представления о которых носят анимистический характер. В поверьях встречается специальный дух, производитель жита; его называют или «полевиком», или «полевым хозяином», или «житным дедом», или попросту «жыцень» (у белорусов). Он живет среди колосьев жита, и его можно увидеть на

полях после жатвы, когда ему уже негде спрятаться. С ним отчасти смешивается, отчасти от него дифференцируется представление о боге, подателе урожая. Это уже не простой безыменный дух, но более крупное божество, имеющее даже собственное имя, правда производное от его функции. Его называют или «бог», или «богач» — характерные названия, уясняющие и первоначальный смысл прилагательного «богатый», т. е. имеющий хороший урожай, точь-в-точь как латинское opulens, происходящее от имени Ops, которое означает одновременно и урожай, и богиню урожая. Но, кроме этих простейших имен, бог урожая называется у белорусов еще и Спорышем, или Раем. Связующим звеном между «жыценем» и «богачом» является их происхождение от одного и того же аниматического представления о живом жите. «Жыцень» живет в жите, а бог урожая живет в последнем снопе, который торжественно переносится в избу хозяина и ставится там в красный угол, а потом переносится в овин и там хранится до следующего лета; этот обычай, теперь соблюдающийся лишь кое-где в Белоруссии, был ранее повсеместным. Всего любопытнее, что эти верования и обряды чрезвычайно схожи с подобными верованиями и обрядами примитивных земледельческих народов и предков теперешних европейских народов, в быту которых живо сохраняются пережитки таких же обычаев. Повсюду мы встречаем либо «духа зерна», либо «мать хлеба», либо «душу риса»: повсюду последний сноп, часто украшенный наподобие женщины и называемый часто бабой, переносится в хату хозяина и хранится до весны.

Представления о живом жите и о духах жита и урожая живут еще и сейчас, а в дохристианскую эпоху обладали, конечно, полной силой и яркостью. Но уже тогда, надо полагать, потускнели и превратились в чисто сказочные образы представления, связанные с самыми первыми начатками земледелия. Последнее началось, конечно, не со злаков; одними из древнейших культурных растений были бобовые. Если жито представлялось живым существом и было окружено мифами, то в свое время и горох должен был наделяться такими же чертами. И действительно, сказки нередко возвращаются к мотиву о чудесных свойствах гороха: то баба, проглотив горошинку, производит на свет чудо-богатыря, обладающего и нечеловеческой силой, и свойствами ведуна; то горошинки производят другие чудеса; то выступает «царь Горох», правивший людьми в незапамятные времена; то рассказывается о славных

подвигах Покати-горошка. С оттеснением культуры бобовых на второе место культурой злаков должны были потускнеть и мифические образы, связанные с этой древней культурой; а обрядность, сопровождавшая культуру бобовых, если и была, то уже в дохристианскую днепровскую эпоху отмерла целиком.

Главную составную часть земледельческой религии днепровских славян составляли, однако, не столько верования, сколько обряды, связанные с различными моментами земледельческого производства. Они слагались в целостный календарный цикл, распределяясь на протяжении всего года; по своему характеру они носили преимущественно магический характер и в менее значительном масштабе обнаруживают элементы жертвенного культа. В настоящее время нелегко восстановить цикл этих обрядов, хотя очень многие из них до сих пор сохраняются в народном обиходе, причудливо переплетаясь с христианским культом и мифом. Поэтому последующее изложение будет поневоле лишь самым общим и приблизительным; в особенности затруднительны будут номенклатура и датирование обрядов, ибо они в различных местностях и до сих пор носят различные названия и приурочиваются к различным христианским праздникам. В древности, по всей вероятности, точного приурочения не существовало; обряд приурочивался к тому или иному моменту хозяйственных работ — к началу сева, к концу жатвы и т. д., что в зависимости от погоды не могло происходить ежегодно в один и тот же день. Название и точные сроки, следовательно,—такие детали, которые находятся вне пределов нашего знания; они могут быть определены только гипотетично. Мотив и содержание обрядов поддаются более точному определению; в этом отношении современные пережитки предоставляют в наше распоряжение обильный и даже местами красочный материал.

Цикл этих обрядов начинается зимой, в тот момент, когда «солнце поворачивает на лето», т. е. когда дни начинают заметно прибывать. По нашему счету, это будет начало января — момент, к которому более развитые земледельческие религии привязывают рождение бога-солнца. Для наших предков, однако, мысль о ежегодной смерти и воскресении или рождении бога-солнца была еще чуждой; правда, что в настоящее время поют: «уродилась коляда накануне рождества», но до сих пор не разрешен вопрос, что такое далекое коляда, название ли праздника или название божества,— и, кроме того, есть очень веские

аргументы, говорящие за то, что этот термин римского происхождения (от лат. calendae) и проник на Днепр только в христианскую эпоху. Для предков древних славян был, несомненно, решающим моментом сезонный мотив — прибавление дня, приближение конца зимы и предвкушение начала весны; очень возможно, что зимний обрядовый цикл справлялся первоначально значительно позже теперешнего срока, ближе к теперешней масленице[1], которая, быть может, была даже заключительным моментом цикла, так как масленичный обряд заключался в «проводах» зимы — в сожжении ее соломенного чучела.

Цель зимнего обрядового цикла как нельзя лучше выражена в белорусском магическо-драматическом обряде рождественской коляды. Хозяин берет горшок с кутьей, обходит с ним три раза кругом двора и три раза стучит в окно. Хозяюшка спрашивает: «Кто там стукае?» На что хозяин отвечает: «Сам бог стукае с цёплою мокрою вясною, с горячим небурливым летом, с сухою и корыстною (прибыльною) осенью»; хозяйка в ответ: «Просимо до хаты». Другими словами, обряд хочет обеспечить благоприятный хозяйственный год для земледельца; той же цели служат почти все другие обряды колядных дней. В центре стоит кутья, кушанье из вареных зерен,— первобытное растительное блюдо, восходящее к тому периоду, когда еще не умели размалывать зерна и печь лепешки; кутья фигурирует почти при всех обрядах и потом торжественно съедается. Будущий урожай постулируется выставлением в красный угол ржаного снопа; хозяйка и хозяин, садясь за стол, перекликаются, делая вид, что не видят один другого, и приговаривают, чтобы так же не видеть друг друга осенью за стогами и возами хлеба и грудами овощей. Другие обряды содействуют тому, чтобы куры неслись лучше и больше высидели цыплят; для этого хозяйка, перенося кутью из печи в передний угол, подражает клохтанью кур. Зовут в хату мороз есть кутью, чтобы он не морозил огородных посадок и полевых посевов; «ржу» (ржавчину) и «бель», портящие колос, приглашают ходить теперь, а не летом: «хлеба нашего не убивайте, а на моховом болоте перебывайте; а коли придете к нам улетку, железными метлами очи выцарапаем». Кроме этих

---

[1] *Масленица, масленная неделя, сырная неделя* — древнеславянский аграрно-магический праздник. Посвящен проводам зимы и встрече весны. Проводится в неделю, предшествующую так называемому «великому» (предпасхальному) посту.

и других подобных домашних обрядов совершались обряды и на улице, такого же магического характера. Мы уже упоминали о хождении с козой; другие колядные песни содержат в себе также мотивы заклинания будущего урожая и хорошего приплода скота. Надо заметить, что в песнях этого рода замечается большое сходство с весенними волочебными песнями, о которых речь будет ниже: очень возможно, что колядные песни этого рода и обычай хождения с пением их для сбора подарков возникли позднее, под влиянием волочебного обряда: тогда древнейшая зимняя обрядность должна была ограничиваться лишь домашними церемониями и козлиным действом. Зимний цикл, как уже сказано, заканчивался проводами зимы, теперешней масленицей.

Зима проходит, на смену ей приходит весна, вместе с нею приходят новые надежды, но вместе с тем и новые заботы. От того, как пройдет весна, зависит посев и зависит будущая жатва; весна — основание хозяйственной жизни всего предстоящего года. Неудивительно, что весенняя обрядность — самая богатая и самая живучая; до сих пор с весной связывается целый ряд народных праздников, дающих обильный материал для воссоздания древней весенней обрядности. Как в зимней обрядности, так и в весенней на первом месте стоит солнце. Солнце светит ярче, греет теплее, дикарю от этого приятнее и легче; но, не будучи в силах отвлечься от своего антропоморфно-аниматического мировоззрения, он ищет живое существо, которое приносит весну, в котором заключена весна. Найти это существо нетрудно: весна, наверное, скрывается в одной из тех перелетных птиц, которые весною прилетают в леса, окружающие днепровца, и наполняют их своим щебетаньем. В роли весны чаще всего, вероятно, выступали кулик, ласточка, сизая галочка, жаворонок, кукушка и аист. Кулик приносит за собой из-за моря девять замков, чтобы запереть зиму и отпереть весну и теплое лето; аналогичные действия приписываются в других песнях жаворонку и сизой галочке.

Но самая подлинная весна — это ласточка: если она совьет гнездо на доме, то этому дому весь год будет счастье. Соседние с нашими предками поляки верили, что весной владыка мира превращается в кукушку и предвещает каждому остающееся число лет жизни.

С ожиданием и появлением весны связывался также цикл разнообразных обрядов, преимущественно магического характера. Для земледельца важно, чтобы весна не запо-

здала, пришла вовремя; поэтому с начала теперешнего марта начинали «закликать», или «гукать» весну, звать ее: «вылети, сизая галочка, вынеси золоты ключи, замкни холодную зименьку, отомкни теплое летечко». Появление весны сопровождается песнями и обрядами, заклинающими будущий урожай. Песни поются на мотив:

Весна, весна-красна,
Што нам принесла?
С коробку жито вытрясла,
С лукошек — горошек.

Другие песни связываются с драматическим обрядом, совершаемым с тою же целью. Весна в этих песнях — мифическое существо, приезжающее на «сошечке, на бороночке» или «на жердочке, на бороздочке, на овсяном колосочке, на пшеничном пирожочке», и рисуется уже в виде человека. Сопровождающий эти песни обряд практикуется и поныне в Борисовском районе (б. Минск. окр.). Там выбирается из среды девушек одна, наиболее красивая и работящая; ее украшают цветами и сажают на борону; затем парни с песнями обвозят эту «вясновку» на бороне по всем полям.

Наконец, совершался еще один характернейший обряд, сохранившийся в одном широко распространенном переживании, в котором тотемистическая старина чуть ли не живьем упирается в XX век. С точки зрения дикаря, лучшее средство воспользоваться благодетельными силами весны, как всякого другого существа, это — съесть ее подобно тому, как дикари едят своих убитых врагов, чтобы присвоить себе их силу, и для той же цели едят или приносят в жертву своих тотемов. Современный обычай печь весной из теста фигурки жаворонка или аистов (в Белоруссии) и съедать их есть не что иное, как полустертая модификация жертвы, несомненно существовавшей в древности и состоявшей в том, что «весну» ловили и приносили в жертву, т. е. попросту съедали.

Весна пришла; что же надо сделать, чтобы использовать ее милость и не навлечь на себя ее гнева? Прежде всего надо накормить ее. В теперешнем Саранском районе (б. Пенз. окр.) бабы еще в 90-х годах, как только начнет таять снег, раскладывали на проталинах свои точи, клали на них куски пирога или хлеба и приговаривали: «вот тебе весна-матушка». Весна в образе птиц поедала эту жертву. Но мало накормить одну весну. Надо принять еще целый ряд предосторожностей. Весна приносит с собой не только тепло и зелень. Вместе с ней приходят болезни: кумаха

(лихорадка), желя, чума и др. Зимой они наголодались, а теперь, как тепло стало, им раздолье: постоянно выхватывают себе все новые и новые жертвы. Надо оградить от них себя, и дом, и скот, и поля. Наконец, весна приносит новые первостепенной важности хозяйственные заботы: выходит из-под снега и оживает озимь, распахивается и засеивается ярь, скот выгоняется из хлевов на пастбище, наступает период спаривания животных и кладки яиц домашней птицей. Все эти моменты приводят к возникновению целого весеннего обрядового цикла, следующего за встречей весны и имеющего в глазах земледельца первостепенную важность; по его твердому убеждению, весна определяет перспективы и лета, и осени, т. е. всего предстоящего хозяйственного года. Подобные циклы, связанные с критическим моментом сельскохозяйственного года, существовали у многих земледельческих народов. Афинские тесмофории, римский апрельский цикл, китайские весенние обряды, остатки древних германских и кельтских весенних обрядов, существующие поныне, все это — модификация подобных архаических циклов. Приднепровцы также создали подобный цикл; он может быть восстановлен, главным образом, на основании белорусских волочебных песен, поющихся теперь на пасхе и ранее связывавшихся с богатой обрядностью, а также на основании поверий и обычаев, связанных с предпасхальным и послепасхальным периодами и до сих пор сохраняющихся в крестьянском быту белорусов, украинцев и великорусов. Этот цикл называется *великодным*, циклом великих дней; древнее название «великдень», применявшееся к пасхе еще в XVI в. на Москве, до сих пор применяется в Белоруссии к вербному воскресенью[1], страстному четвергу[2], первому дню пасхи, пасхальному четвергу, юрьеву[3] и николину[4] дням.

Великодный цикл начинался в конце нашего марта раз-

---

[1] *Вербное воскресенье* — народное название церковного праздника «вход господень в Иерусалим» (последнее воскресенье перед пасхой). Посвящен въезду Христа в Иерусалим, жители которого приветствовали его, бросая ему под ноги пальмовые ветви. На Руси вместо пальмовых церковь освящает ветки вербы.

[2] *Страстной четверг* — четверг так называемой страстной недели (последней недели «великого поста»).

[3] *Юрьев день* (Егорий) — отмечается (по ст. стилю): теплый, начинающий весеннюю страду, 26 мая, холодный 26 ноября, голодный 23 апреля.

[4] *Николин день* — отмечается (по ст. стилю): зимний 6 декабря, летний 9 мая, кочанный 27 июня, а также с 6 мая праздновали неделю — так называемую никольщину.

ного рода очистительными обрядами. Прежде всего очищался дом посредством обряда, целиком сохранившегося в Белоруссии и в некоторых местностях России. Глава дома запасался вербой, первым деревом, распускающимся весной, с пушистыми почками, и ударял ею всех домочадцев, приговаривая: «Здоровье — в хате, хвороба — в лес!» Верба здесь играла роль уже упоминавшегося восточного терновника, которому повсюду в Палестине, Сирии, Малой Азии, на Балканах приписывалась магическая сила отгонять злых духов; верба также должна отгонять все болезни от хаты в лес. Затем все домочадцы сами моются и моют хату; голая женщина должна собрать клопов и тараканов, в образе которых также могут скрываться злые духи, завернуть их в тряпочку и бросить на дорогу. Потом очищали двор и надворные постройки. Тут применялись подобные же способы. Прибегали к магической силе можжевельника, который в отличие от всех других растений легко и ярко горит сырым, распространяя пахучий дым, и потому, вероятно, служил славянам древнейшим горючим материалом для костров, отгоняющих диких зверей и злых духов. В лесу ломали можжевельник ранним утром, не забывая при этом помянуть лесовика, лесного хозяина: «царь лесной, царица лесная, дайте мне на доброе здоровье, на плод и род»; из принесенного можжевельника складывали костры и жгли их, а кроме того, разбрасывали ветки можжевельника по двору, по хлевам и по всем другим надворным постройкам. Кроме того, ночью голая женщина или голые ребята с колокольчиками должны были обежать кругом двора с криком: «около двора железный тын!» — и посыпать кругом зернами жита; тогда, как говорится в одном заговоре, через этот тын ни гад не переползет, ни лютый зверь не перескочит, ни лихой человек не переступит, ни лесовик не заглянет. После этих церемоний, и сейчас еще совершаемых в вербное воскресенье и страстной четверг, приднепровец был уверен, что злая сила, какая была, вся изгнана и для обратного проникновения ее поставлена непреодолимая преграда. Очистив дом и двор, шли на поля; их обходили с вербой и втыкали ветки вербы по углам, кроме того, обсыпали поля золой и углем от очистительных костров. Когда все очистительные обряды были произведены, можно было спокойно приступать к хозяйственным весенним операциям — к выгону скота в поле, к обходу озими и к распашке и посеву яровых. Эти операции также связывались с целым рядом магических обрядов. Скотину перед выгоном окуривали

можжевельником и ударяли вербой; при выгоне произносилась заклинательная молитва, обращенная к солнцу и месяцу, с просьбой охранить скот «от стрелы вогненной, от зверя бегучего, от гада ползучего, от змия попилухи», а также от полевых, лесных и водных духов. Озимь обходили с яйцом и с костяной мукой; костяная мука сыпалась в осоку по меже, и белорусский селянин еще сейчас верит, что это предохранит его поля от града; яйцо зарывалось в землю как магический символ плодородия. Таким же образом, с вербой и костяной мукой, выходили на запашку; распахав поле, сеяли с заговором: «с редким усевком, с частым всходом; берем добро в правую ручку, а кидаем в сырую землю». Наконец, совершался на поле совсем особый магический обряд, который наверняка должен был обеспечить урожай. Хозяйка ложилась в поле и делала вид, что родит: между ног ей клали каравай, который потом ставили в зеленя озими и смотрели, покрывают ли они его целиком; если он скрывался в них, то это считалось верным знаком, что рожь будет высокая. Таким же точно образом негры Центральной Африки стараются обеспечить урожай бананов: женщина, часто рожающая, ложится в банановой роще и делает вид, что родит, а между ног ей кладут банан, который муж потом поднимает своим членом. К этим магическим обрядам присоединялись и жертвенные. Землю, которую разворачивают сохой, причиняя ей боль, надо задобрить. Поэтому в борозды ставили хлеб и пироги, поле обходили с брагой и кушаньями, а после посева устраивали на поле жертвенный пир.

На эти обряды, восходящие еще к эпохе аниматизма, наслоились другие, возникшие в эпоху анимизма. Весеннее время представлялось таким периодом, когда, так сказать, весь воздух насыщен духами. С появлением растительности и распусканием деревьев оживали растительные духи, с вскрытием рек и озер появлялись водяные духи, из-под земли выходили духи мертвых — русалки; вместе с тем очистительные церемонии подняли всех злых духов — нельзя ступить, чтобы не наткнуться на духа. Если одних духов нужно было гнать, то других духов, напротив, нужно было привлекать, чтобы снискать их помощь. Особенно нужно было привлечь и задобрить духов предков. Тут уже исполнялись сложные обряды, для совершения которых приглашали специалистов, *волхвов*, волшебников, умевших якобы вступать в общение с богами и духами посредством «вертимого плясания»; белорусские волочебники, которые еще в XVI в. выступали не только с песнями,

но и со «скоками», являются несомненными преемниками древних волхвов.

Духов призывали разными способами. Просто «окликали», т. е. звали по имени явиться, как закликают и сейчас еще весну; пели заклинательные песни и совершали при этом магические обряды, изображавшие прибытие призываемых духов, жгли на дворах «вогнища калиновые» — костры из пахучей калины, привлекавшие духов своим ароматным дымом; на дворах, на могилах и в поле устраивали жертвенные пиры.

Весь великодный цикл завершался особенно богатым жертвенным пиром, происходившим после окончания всех весенних полевых работ, в конце нашего апреля или в начале мая; пир посвящался богу хлеба и сохранился в современной белорусской Микольщине.

Проходит месяц после великодного цикла; начинает колоситься рожь. Тут опять критический момент, опять справляли обряды, носившие в древности название «колосяницы» (теперь Федосья-колосяница 29 мая). Обряды не сохранились так, как сохранились великодные; они сильно потускнели и сейчас связаны с так называемой «русальной неделей», или «семиком», около троицына дня. В центре обрядности стояла березка, культ которой уцелел и поныне. Березка, разодевшаяся листвой, вся в сережках, сияющая и благоухающая, является подлинным фетишем этих дней; ее пышный и быстрый расцвет приписывали особой ее плодоносящей силе и пытались перенести эту силу на поля. Девушки гурьбой шли (как и теперь еще ходят) в березовые рощи с яичницами и пирогами, которые ставились под деревьями с песнями:

Радуйтесь, березы,
Радуйтесь, зеленые!
К вам девушки идут,
К вам красные,
К вам пироги несут,
Лепешки, яичницы.

Другим главным обрядом было поминовение мертвых и призыв их на помощь колосящемуся житу. Это были так называемые русалии, сопровождавшиеся жертвенными пирами, плясками, «бесовскими песнями», сопелями, бубнами, «играньем неподобным», по выражению Стоглава[1]. Очевидно, это были такие же шаманские обряды

---

[1] *Стоглав* — сборник постановлений церковного собора 1551 г., содержащий 100 глав. Отсюда нередко и сам этот собор называют Стоглавым.

привлечения и увеселения духов, как на великдень; цель заключалась в том, чтобы русалок, т. е. мертвых, заманить в колосящуюся рожь и обеспечить с их помощью ее рост и налив. Обрывок древних заклинаний сохранился в белорусской русальной песне, поющейся хороводом:

Приведу русалок
В зеленое жито.
Там русалки в жите
Зеленом сидели.
А мой колосочек,
Як яворочек.
А мои житинки,
Як проскурочки:
В печке пирожком,
На столе колачком.

Заклинаниями сопровождался особый русальный драматический обряд, уцелевший доныне кое-где в Белоруссии: девочка-подросток, одетая в праздничный наряд, с венками на голове, под звуки песни выходит из хоровода и становится в зеленя, изображая русалку, как бы услышавшую заклинание. Кроме заклинательных формул, обращенных к русалкам, фигурировали в обряде и другие, в которых желаемое созревание ржи постулировалось словами якобы самого жита:

Ня могу стояци,
Колоса сдержаци —
Колос колоса клониць,
Всю солому ломиць.

И, как в великодные дни, повторялись очистительные обряды: хаты мылись и чистились, а всякая нечисть топилась в реке в виде безобразного чучела бабы. Все меры для урожая были приняты, оставалось ждать его осуществления.

Новый критический момент наступает, когда рожь дозревает и приближается пора ее жатвы. Тут начинался летний цикл земледельческих празднеств и обрядов, связанных с жатвой и уборкой хлеба. Первый момент связывался даже с определенными божествами, Купалой и Ярилой; первый в христианскую эпоху отождествился с Иоанном Крестителем[1] и получил синкретическое имя Ивана Купалы; древняя купальская обрядность приурочивается в современной деревне к 24 июня, церковному дню

[1] *Иоанн Предтеча* (Креститель) — согласно библейской легенде пророк, предсказавший пришествие мессии (Христа) и крестивший его. Призывал народ к покаянию и нравственному очищению.

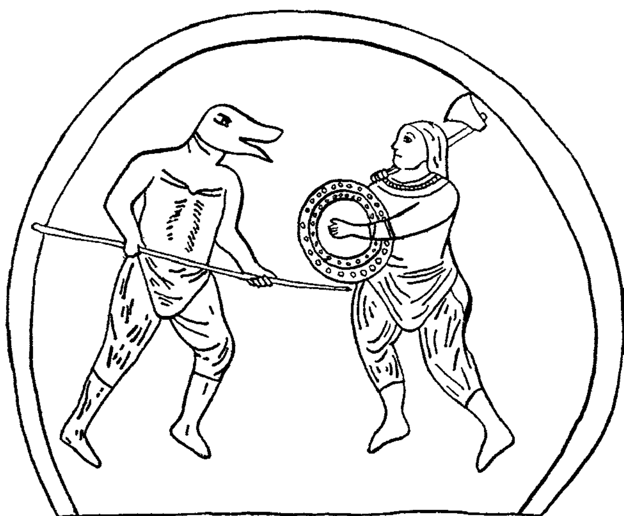
памяти Иоанна Крестителя. Было предложено много толкований смысла этих божеств; по большей части их считают олицетворениями летнего солнца, находящегося в зените силы и жара. Но подобная теософская абстракция совершенно недопустима для такой первобытной эпохи, какою является век днепровского славянства дохристианского периода. Купала более ясен, чем Ярила, и относительно него мы имеем несколько совершенно определенных указаний, связывающих его с земледельческой религией. Так, Густынская летопись говорит, что Купала был богом обилия и урожая, богом созревших плодов земных; киевский монах Иннокентий Гизель в своем «Синопсисе» (обзор русской истории от начала до половины XVII в.) также говорит, что Купала был богом земных плодов и что ему приносили жертвы в начале жатвы. Остатки этого жертвоприношения сохраняются до сих пор в русской и украинской деревне. В русской деревне варят особую купальницкую ячменную кашу, причем ячмень для каши толчется девушками накануне, с веселыми песнями и играми; утром каша варится и в полдень торжественно съедается. Ее зовут еще обетной кашей, и это название вскрывает с полной ясностью ее жертвенное значение: это — обещанная Купале за урожай жертва. Архаический характер жертвы подчеркивается обрядом толчения зерен ячменя девушками и ее формой [в виде] каши — как известно, все земледельческие и связанные с изготовлением растительных продуктов работы были первоначально делом женщин, а хлебные продукты употреблялись в пищу первоначально именно в форме каши или кашицы. В украинской деревне делают куклу, изображающую Купалу, ставят перед ней стол с хлебом и водой, жгут костры, пляшут и поют песни. Культ Купалы является, однако, как и другие анимистические культы, наслоением над более древней обрядностью, которая вырисовывается из белорусских купальских песен. Целью ее было предохранение созревших нив от злой силы — от «змеи чаровницы, што в поли заломы заломаиць, у коров молоко отбираиць» или от ведьмы. Поля обходились ночью с произнесением нараспев заговоров, от которых в теперешних песнях сохранились лишь скудные обрывки (например, «у моей коровки крутые рожки, яна выколиць змеи вочки»); с тою же целью зажигались на полях костры, сохранившиеся до сих пор; о древности их свидетельствует практикующийся до сих пор в некоторых местах обычай разжигать посредством трения «живым огнем». Еще древнее и восходят, вероятно, к эпохе

собирания полезных растений обряды купальской ночи, связанные с собиранием лекарственных и волшебных трав и с неясным, но очень распространенным культом папоротника.

Другой бог, Ярила, не так ясен, как Купала. Обряды ярилиной ночи были тесно связаны с половыми мотивами, переходили иногда в оргиастические церемонии — «и бывает отроком осквернение, и девам растление». Отсюда можно заключить, что Ярила был аналогичным Купале богом человеческого плодородия, тем зачатком, из которого впоследствии могло бы развиться особое божество любви.

Начинается жатва; в начале ее справлялись зажинки, в конце — дожинки. Те и другие сопровождались, судя по белорусским обычаям, одинаковыми обрядами. Культ воздавался первому снопу при зажинках и последнему — при дожинках; эти снопы торжественным образом переносились в избу, ставились в красном углу и сохранялись до следующего года; зерна из них при посеве озими или бросались в первую борозду, или примешивались к остальному семенному зерну. Прежде чем начать жатву, приносилась полевому хозяину или духу жита жертва — хлеб, сыр и сало и произносился заговор: «стань, мой сноп, на тысячу коп»; особым заклинанием изгонялись также из жита могущие быть там злые духи и ведьмы. Оканчивалась жатва также жертвой и волшебными обрядами, теперь исчезнувшими; сохранились только скудные их остатки вроде завивания бороды козлу, т. е. козлообразному духу жита, и перенесения последнего снопа в хату, о чем мы уже говорили выше. Судя по тому, что при «вырывании бороды» (последних колосьев) белорусы поют особые песни, призывающие на помощь волхвов, медведей, лисиц и других животных, эти обряды были очень важными и сложными и сохраняли в себе какие-то элементы тотемизма.

Последним актом земледельческого обрядового цикла был магический праздник богу урожая Богачу, справлявшийся после обмолота хлеба и приурочивающийся теперь иногда к 8 сентября (рождество богородицы), иногда к другим сентябрьским церковным праздникам. Богач фигурировал на празднике в виде лубяной кошелки с рожью: отсюда видно, что первоначально обряд связывался с культом жита как живого существа. В современной христианизированной форме обряд заключается в том, что Богача-лукошко носят по хатам с горящей в нем восковой свечой, и в каждой хате поп служит молебен;



Тотемическая игра (фреска Киево-Софийского собора).

в заключение сгоняют вместе весь скот из села и обносят Богача кругом стада; после этого Богача относят к тому хозяину, который по очереди обязан хранить его у себя до следующего года. Эта церемония считается приносящей богатство и счастье.

Таковы были особенности религиозных верований той части днепровских славян, в хозяйственной жизни которых играло уже некоторую роль земледелие. Мы видим, что земледельческие культы славян в сущности еще не вышли из стадии магии и анимизма; появились лишь некоторые системы, но не успели развиться, как были исковерканы и затемнены вторжением христианства в конце X в. Христианство пришло извне, было навязано христианской народной массе ее купеческо-военными верхами. Религиозные верования этих верхов в X в. до принятия христианства также представляют некоторые особенности, на которых приходится остановиться.

Жизнь этих верхов уже оторвалась от лесов и болот, стала более тесно связанной с городами и полуторговыми, полуразбойничьими путешествиями. Естественно, что в силу этих условий должны были выдвинуться верования и культы иного порядка. Разбойник-купец был, правда, попрежнему суеверен: затмение солнца или подозрительное поведение птиц и зверей казалось ему дурным признаком, не предвещавшим ничего хорошего; своих покойников он

боялся не меньше, чем его лесные соплеменники, и так же часто, как и последние, прибегал к амулетам и другим магическим средствам в своем житейском быту. Но в городе или на походе уже нельзя было обходиться случайными фетишами; и хотя разбойник-купец свято соблюдал старинные тотемные игрища с переодеванием зверями и с охотничьими магическими плясками, все же подлинный культ тотемов отошел для него в область преданий. Города требовали постоянных покровителей, походы — постоянных помощников. С другой стороны, славянский разбойник-купец постоянно приходил в соприкосновение с норманнами и византийцами, мифология которых была несравненно более разработана и систематична.

Под влиянием всех этих условий замечается в военно-купеческой среде развитие религиозных верований в двух направлениях. Во-первых, в городах появляются постоянные городские культы, адресуемые богам с собственными именами и изображениями в виде идолов, которые, правда, не утратили еще своего старого чисто фетишистского характера, но уже приобрели значение постоянных, обладающих неизменною силою и святостью богов. На первое указывает общераспространенный тогда взгляд, что жертву жрет именно идол или скрывающийся в нем бог; идол — не просто изображение божества, но его вместилище, иногда даже тождествен с ним. Второе засвидетельствовано точными указаниями летописи: идолы уже не чета тем фетишам, которых делают и бросают ежедневно, это — постоянные и притом очень требовательные боги, требующие иногда даже человеческих жертв. Летопись упоминает идолы главным образом двух богов — Перуна, громовика, культ которого господствовал в Киеве, и Велеса, или Волоса, «скотьего бога», каменный идол которого стоял в Ростове еще в начале XI в. Перун — это молния; таково буквальное значение этого имени; ясно, что представление о Перуне развилось из старого, чисто аниматического представления, аналогичного представлению о громе или огне как живых существах. В связи с походами Перун легко приобрел значение бога-воителя, и следовательно — бога-покровителя военно-торговых людей; им клянется часть дружины Игоря перед его идолом на одном из киевских холмов, его призывают киевляне на помощь против врагов. Труднее определить генеалогию ростовского Велеса; возможно, что это имя надо объяснять из языка ростовской мери. Во-вторых, появляются намеки

на богословскую систему, стремление выяснить отношение между отдельными богами: тут несомненно влияние византийских верований. Солнце, или Дажбог, иногда называется Сварожичем, сыном Сварога. Сварог — это огонь (по другому, менее вероятиому, толкованию — небо); люди — дети солнца, или дажбожи внуки. Стрибог — ветер, но «Слово о полку Игореве» изображает его уже отцом ветров; ветры — стрибожи внуки. От других представлений и фигур этого пантеона остались лишь имена, передаваемые летописью и церковными поучениями. Из них только Хорс яснее других, так как он имел какое-то отношение к солнцу; прочие — Мокошь, Сим, Рыгл, Вилы — остаются до сих пор неразгаданными фигурами. Дальше этих зачатков, однако, самобытное славянское богословие не пошло и было скоро вытеснено христианством.

Культ городских богов привел к появлению не только изображений богов, но также и целых святилищ. Мы не имеем описаний святилищ в Киеве и в Ростове, но до нас дошло описание типичного купеческого святилища, какое устраивалось обычно на всяком месте торга днепровских купцов с другими народами. Описание принадлежит арабскому путешественнику Ибн-Фадлану и очень любопытно, так как подобные святилища устраивались, несомненно, по образцу городских святилищ. Святилище устраивалось под открытым небом и окружалось частоколом; в центре ставился высокий столб с человеческим лицом, изображавший, очевидио, главного бога, а кругом и сзади него стояли его «жены и дочки» в виде таких же идолов помельче или просто столбов. По прибытии купец приносил высокому идолу в жертву хлеб, мясо, луковицы, молоко и хмельной напиток и просил послать богатого покупателя. Если торговля шла плохо, то жертва повторялась, но обращалась уже к женам и дочкам бога с просьбою заступиться за купца перед их повелителем. В случае удачи приносилась обильная жертва: закалывались волы и овцы, головы которых вешались на частоколе сзади богов. Тут характерно, что боги представляются живущими той же полигамической семьей, как и князья, и столь же слабыми перед женским полом, как и их человеческие прототипы. Надо добавить, что, по свидетельству летописи, в крайних случаях приносились и человеческие жертвы. Лишь этими немногими чертами возможно теперь охарактеризовать религию верхов приднепровского славянства перед введением христианства.

II

НАСАЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ОРГАНИЗАЦИЯ ЦЕРКВИ

1. «Крещение Руси» и двоеверие

Летопись рассказывает, что в 988 или 989 г. над Киевом «воссиял свет» Христовой веры — киевский князь Владимир, убедившись в лживости языческих богов, решил переменить веру и после целого ряда разведок, переговоров и даже военных походов признал истинной верой византийское православие; он принял его сам, и по его приказу крестились киевляне, а затем и вся остальная Русь. Еще церковный историк Голубинский нашел в себе мужество признать, что все рассказы как летописи, так и «жития» Владимира об обстоятельствах принятия Владимиром христианства являются благочестивыми вымыслами, составленными на разные византийские сюжетные мотивы, и не содержат в себе ни одной крупицы исторической истины, кроме одного голого факта, что в 988 или 989 г. Владимир и его дружина приняли из Византии христианство, которое и было объявлено официальной религией. Нам не приходится особенно жалеть о том, что цепь событий, предшествующая этой реформе и сопровождавшая ее, остается для нас невыясненной. Самое главное — социально-политические предпосылки реформы и значение ее для Византии — ясно выступает для нас из всей истории сношений киевских военно-купеческих верхов с греками, достаточно четко обрисованной в летописи.

Тут прежде всего приходится отметить, что реформа Владимира была завершением начавшегося еще за сто лет до него процесса и в сущности не была реформой для значительной части дружины. Торговые интересы давно уже заставляли многих ее представителей, одинаково и славян и варягов, расставаться со старой верой; еще при Игоре, более чем за полвека до 988—989 гг., в Киеве уже была церковь во имя Ильи, обслуживавшая ту часть дружины Игоря, которая, по словам летописи, исповедовала христианство и при заключении договора с греками клялась именем христианского бога, в то время как остальные дружинники клялись Перуном. Ко времени княжения Владимира число христиан в княжеской дружине должно было еще значительно увеличиться; это обстоятельство объясняет нам и реформационный пыл князя: как в свое

время император Константин[1] должен был легализовать христианство и стать христианином, ибо его войско оказалось на три четверти состоящим из христиан, так и киевский князь не мог остаться при старой вере, когда бо́льшая часть его дружины приняла христианство. В то же время распространение христианства среди киевского военно-купеческого населения энергично велось Византией в ее собственных интересах. Константинополь не прочь был стать полновластным господином над богатой сырыми продуктами днепровской страной. За дальностью расстояния, конечно, не могло быть и речи о фактическом завоевании, и средством для упрочения византийского влияния и контроля должна была стать религия. Если грекам не удалось после реформы 988—989 гг. превратить днепровскую Русь в свою колонию, то это уже не их вина, а вина неблагоприятно сложившихся для них исторических обстоятельств. Византийская церковь, выполняя правительственное задание, и сама по себе была кровно заинтересована в обращении днепровской Руси, как это мы увидим ниже.

Таким образом, давление со стороны дружины, с одной стороны, и греческих царей, на сестре которых Владимир женился, с другой стороны, заставило Владимира принять христианство и объявить его официальной религией. Вместе с новой княгиней приехали в Киев митрополит Михаил, поставленный в Константинополе для новой церкви, а также «попы царицыны и корсунские», т. е. попы из Константинополя и Корсуня в Крыму, ближайшей к Киеву греческой колонии; они немедленно принялись за дело. Крещение дружины прошло, надо думать, без всяких инцидентов. О крещении других слоев населения, цепко державшихся старой веры, летопись рассказывает весьма пикантные подробности, свидетельствующие о том, что подвластное дружине население приходилось загонять в христианский рай дубиной. Всех киевлян, «богат ли, убог или нищ, или работник», т. е. по преимуществу мелкое киевское городское население, по приказу князя согнали к Днепру и окрестили, а Перуна свергли и изгнали из Киева. Но бог, хотя и свергнутый, мог опять вернуться и наказать за отступничество; поэто-

---

[1] *Константин* (ок. 285 — 337) — римский император (306—337), в 313 г. предоставил христианству равные права с другими религиями, а с 324 г. объявил государственной религией Римской империи. Сам принял христианство перед смертью.



Ангел дня и ангел ночи.

му Владимир сделал специальные распоряжения насчет изгнания Перуна: особые люди должны были бросить Перуна в воду и подталкивать его, пока он не пройдет пороги. Вслед за Киевом настала очередь других городов, где христианство было введено тем же порядком, что и в Киеве; в Новгороде пришлось даже пустить в ход военную силу — «Путята крестил Новгород мечом, а Добрыня огнем». А в отдаленном Ростове, где крещение прошло, по-видимому, без особых инцидентов, очень скоро наступила жестокая реакция. Первые два ростовских епископа сбежали оттуда, «не терпяще неверия и досаждения людей»; против третьего епископа, Леонтия, поднялся бунт, его хотели изгнать из города и даже убить; только четвертому епископу, Исаии, удалось «предать огню» все идолы, стоявшие в Ростове и в его области, и «напоить» тамошних жителей своим учением, вероятно, не без содействия военной силы. Если так было в городах, то в селах и лесах было, вероятно, еще хуже; к сожалению, летопись, интересующаяся исключительно княжеско-боярской и церковной аристократией, ничего не говорит о ходе обращения в «истинную» веру крестьянской массы тогдашнего населения.

Это обращение, конечно, могло быть и было только чисто внешним. Христианская мифология и культ совер-

шенно не подходили к условиям жизни Приднепровья. Христианство возникло на почве ожесточенной социальной борьбы I в.; оно было сначала эсхатологической[1] религией рабов и пролетаризованных элементов мелкой буржуазии[2] и только впоследствии было переработано в богословскую отвлеченную религию искупления с могучей церковной организацией, в лице которой тогдашнее государство получило новое могущественное орудие для своей власти. Приднепровье жило совсем в других хозяйственных и социальных условиях, чем Византия. Поэтому главный мотив христианской догматики, мотив искупления, остался чужд новообращенной массе. Иисус Христос как спаситель и искупитель был для нее непонятен, не трогал ее; и вся остальная философско-теософская система, сотканная александрийцами[3] вокруг догмата о Христе, осталась столь же чуждой и странной для славянского уха. Но в церковном византийском христианстве были еще другие элементы, которые дали возможность обращению укрепиться. Церковная организация давала в руки дифференцировавшегося от массы славян купечески-дружиннического слоя новое орудие для хищнической эксплуатации подвластных ему племен. Греческий священник с крестом, сопутствуемый дружинником с мечом, проповедовал не только новую религию, но и подчинение во имя этой религии княжеской власти. С другой стороны, содержание византийского христианства не ограничивалось богословскими отвлеченными концепциями. Рядом с ними жил в христианской оправе целый ряд пережитков всех тех народных религий, которыми пестрели Восточная и Западная империи. Ангелы и бесы, иконы и мощи, таинства и процессии, наконец, даже религиозные гимны и их напевы — все это столь же мало было оригинальным созданием христианства, как и христианская догматика, эта причудливая смесь иудейского мессианизма с греческим неоплатонизмом. Мало этого:

---

[1] *Эсхатология* — религиозное учение о конечных судьбах мира и человека.

[2] Под *пролетаризированными элементами мелкой буржуазии* Н. М. Никольский понимал разорившихся представителей господствующего класса. Термин для данной эпохи не совсем удачен.

[3] *Александрийцы* — последователи учения Филона Александрийского (ок. 25 г. до н. э.— 50 г. н. э.) — иудео-эллинистического теолога и философа-мистика. Филоново учение о Логосе как посреднике между богом и миром христианство трансформировало в образ богочеловека Иисуса Христа, охарактеризовав человека как подобие Логоса и в то же время существо греховное.

считаясь с тем, что в крестьянской массе продолжали еще в IV—VI вв. жить рядом с христианским культом старые культы Диониса, Пана и других богов под их подлинными именами, в прежних святилищах и с прежними праздниками, греческая церковь вынуждена была, кроме прямой борьбы на истребление, выставить в противовес прежним богам своих христианских духов-специалистов. В противовес Дионису она выдвинула культ святого Георгия (georgos — земледелец), рекомендовала строить ему храмы на месте прежних святилищ Диониса и совершать ему праздники в дни дионисий, не брезгуя при этом соблюдением старых обрядов вплоть до жертв; она стала проповедовать о том, что есть ангелы со специальными функциями — ангелы гор и рек, источников и колодезей, волов и овец, грома и града, мороза и зноя, весны и осени, дня и ночи, сна и мира, победы и удачи и что к каждому человеку приставлен особый ангел-хранитель, охраняющий своего клиента и днем и в особенности ночью. Болезни и несчастья она приписала действию бесов, для борьбы с которыми были составлены особые церковные заклинания, причем на совершение заклинаний клирик должен был получать от епископа особое благословение. Другими словами, уже на византийской почве возникло то самое двоеверие, которое официальные русские историки церкви считали почему-то оригинальным русским явлением. Это двоеверие в связи с фетишизмом мощей и икон и с магией таинств и обрядом и было той плоскостью, на которой произошло слияние днепровской религии с византийским христианством. В христианских святых и священных реликвиях, которым церковь присвоила чудотворную силу, приднепровец вновь находил утраченных было специальных богов-покровителей и фетишей. В непонятном для него культе он находил замену прежних волхвований, а на монахов и на священников смотрел как на волхвов. Наконец, византийские погребальные обряды с учением о бессмертии души и воскресении легко соединялись с первобытным культом мертвых. Этот процесс синкретизма облегчался еще тем, что, по существу, все указанные элементы христианских верований и культа вели свое происхождение от тех же анимистических предков. Несмотря на вековую переработку всех анимистических воззрений сначала в горниле греческой, а затем в горниле христианской религии, они все-таки легко могли быть очищены от результатов всех позднейших модификаций и приведены к первоначальному виду.

Наконец, действовало и еще одно условие, именно педагогические приемы византийских проповедников. Не будучи в силах достичь действительного превращения днепровцев в христиан, видя тщетность убеждений, что языческие боги не существуют в действительности, а существует лишь один христианский бог, греческие попы пошли на такие же уступки прежней веры, какие в свое время вынуждена была сделать и греческая церковь: они признали реальность существования всех бесчисленных славянских богов, приравняв их к бесам, и признали святость традиционных мест и сроков старого культа, выстраивая храмы на месте прежних кумиров и капищ и назначая христианские праздники приблизительно на те же дни, к которым приурочивались ранее языческие. Но этот прием не достиг вполне своей цели. Не говоря уже о народной массе, которая благодаря ему могла изменить только номенклатуру, но не содержание своих верований, он открыл широкую дорогу для двоеверия и среди верхнего слоя киевского общества. Киевские монахи и священники из славян уверовали в теорию беса; существование беса, утверждаемое христианством, только утвердило их в вере в существование их прежних кумиров и дало возможность заменить христианскую теорию беса доморощенной: враг рода человеческого потому его враг, что его теперь не кормят. Полтора века спустя эта упрощенная теория заменилась другой, уже считавшейся с христианской теорией беса: когда приверженцы сатаны были низвергнуты на землю, то попавшие в воду стали водяными, в лес — лешими, в дома — домовыми и т. д.; языческие области — это страны, где царствует диавол, который в 988 г. горько плакался: «Увы мне, яко отсюда прогоним есмь! где бо мнях жилище имети, яко где не суть учения апостольска, ни суть ведуще бога, но веселяхся о службе их, еже служаху мне, и се уже побежден есмь от невеигласа сего, а не от апостол, не от мученик, не имам царствовати в странах сих». Многочисленные рассказы летописи и Киево-Печерского Патерика свидетельствуют о живости и яркости этой веры в бесов. Из целого ряда курьезов этого рода чрезвычайно характерен рассказ о том, как греческий монах Исакий (из купцов) терпел искушения от бесов. Бесы страшили его в виде медведей, мышей, жаб и всяких гадов, а другой раз являлись к нему в виде двух прекрасных юношей, рекомендовавшихся ему в качестве ангелов, и предупредили его о предстоящем визите ему самого Христа. Когда он им поверил, то собралась бесов

«целая улица», один представился Христом, прочие стали играть в бубны, сопели и гусли, а Исакия заставили плясать до тех пор, пока он не упал полумертвым. Содержание этих галлюцинаций дано старыми элементами мифа и культа — верой в оборотничество и переселение душ и обычаями дохристианской оргиастической обрядности. Как ни отгоняли Исакий и другие подобные ему от себя эту старую веру, она постоянно возвращалась к ним в виде «бесовского действа».

В народной среде церковная теория беса, напротив, прививалась плохо; бесчисленные духи и мелкие божества народного пантеона не исчезли и даже не переменили своих свойств, только некоторые стали казаться враждебными человеку, потому что последний перестал кормить их. Бес занял место рядом с ними; если мы всмотримся в фигуру беса, как он изображается в сказках, мы не найдем в нем никаких признаков демонического духа зла и ада, каким он рисуется в христианской демонологии. Он любит подшутить над человеком, но часто подчиняется ему и оказывает услуги; он столь же близок к человеку, как любое другое существо природы, живет под землей или в омутах и ничуть не страшен. Сказка изображает его скорее в комическом, чем в отвратительном или ужасном виде. По мере затемнения прежних верований с фигурой беса, несомненно, часто стали сливаться фигуры водяного и лешего; но это слияние не уничтожило самостоятельных представлений о последних и происходило само собой, а не под влиянием теории первых доморощенных днепровских богословов. Можно сказать, что христианство сначала лишь обогатило лесной и водяной олимп новым представителем.

Христианские представления о боге, рае и аде также преломились до неузнаваемости, пройдя сквозь призму славянской первобытной религии. Следующая любопытная украинская сказка показывает, во что превратился в народном представлении тот высочайший духовный бог, которого проповедовали греческие священники. Баба нашла на дороге горошину, дед посадил ее под полом; из горошины вырос горох и дотянулся до самого неба, а стручки на нем уродились прямо невиданные. Стерегстерег дед стручки, да и заснул; а пока он спал, бог все стручки и забрал себе. Старик полез по гороху на небо и стал упрекать бога; тот дал деду за стручки золотые лапти. Дальше идет обычный для многих сказок рассказ о том, как старик променивал лапти до тех пор, пока не остался

ни с чем. На христианского бога здесь перенесены все черты прежнего нехитрого божества. Спасение, которое приносит Христос, претворилось в народном представлении в чисто реальное, материалистическое принесение благополучия: «Иисус Христос у ворот стоит, он с хлебом, с солью, со скатертью, со скотинкою, с животинкою» — поется в одной рождественской подблюдной песне. Рай уже на небе, а не под землею; но чтобы туда попасть, не нужно никаких подвигов; достаточно взобраться до неба по лестнице, прорубить в нем дыру и пролезть туда, а райское блаженство заключается в том, что в раю стоят чудесные жернова — как повернутся, тут тебе каша да пироги. Этот миф принес с собою и некоторое дополнение к погребальным аксессуарам: в гроб стали класть ременную или испеченную из теста лестницу для облегчения душеньке восхождения на небо.

Такое же превращение потерпели и другие христианские представления. Весна превратилась в богородицу, приезжающую на благовещение на сохе; она — «богородица» потому, что, приехав, ночует в крестьянской хате и родит там своего бога и сына (весной, а не в декабре!)[1], того бога, который приносит крестьянину урожай и хлеб на зиму. Святые Илья, Егорий (Юрий) и Микола превратились в покровителей сельскохозяйственных работ и помощников земледельца. Из них на первое место стал не Георгий, как в Греции, а Микола, заменивший собою прежнего житного деда, вероятно, потому, что на иконах он изображается с длинной седой бородой; он «жито родит», «ярь засевает», «горох сеет» и на поле «первый бог»; его изображения в виде статуй или икон ставились на полях, и этот обычай еще в конце XIX в. бытовал на Украине; заключительный жертвенный пир весеннего земледельческого цикла стал посвящаться Миколе, получил название микольщины и был фиксирован на 9 мая. Георгий, под именем Юрия, стал богом — покровителем скота и богом весенней растительности: он «с ключиками», отмыкает землю, выпускает росу и растит траву. Илья раздвоился — с одной стороны, заменил собою громовика Перуна, а с другой, по совпадению его церковного праздника с периодом жатвы, заменил прежнее божество жатвы, по-видимому, женского пола: «Илья — старая

---

[1] *Рождество* христианского бога отмечается: католиками по григорианскому календарю (нов. стиль) — 25 декабря, православными по юлианскому (ст. стиль) — 7 января.

жнея», «жито зажинает». Другие святые и агнелы превратились в покровителей других специальных работ, целителей определенных болезней и т. д. Даже такое отвлеченное понятие, как понятие благодати, не избежало общей участи: во время молитвы накануне сева самарские крестьяне до сих пор еще затыкают в избе все щелки и закрывают все трубы, чтобы нисшедшая от молитвы благодать божия не могла уйти на небо.

Столь же живучими оказались прежняя обрядность и магия. Дохристианская обрядность, как показывают жалобы и увещания церковных проповедников, продолжала жить целиком в течение всего киевского периода и даже в течение удельно-феодального периода, и не только в деревне, но и в городе; напротив, христианская обрядность прививалась туго. Автор Начальной летописи вынужден сознаться, что люди его эпохи только «словом нарицающиеся христиане», а на деле — «поганьски живуще», на игрищах людей «многое множество», а в церквах во время службы «мало их обретается». Вместе с ними в конце XI в. киевский митрополит Иоанн жалуется, что многие «жрут бесом и болотом и кладезем», а причастия «не принимают ни единую летом» и что церковный обряд венчания соблюдается только боярам и князьям, а «простые люди» заключают браки по прежнему обычаю — «поимают жены своя с плясаньем и гуденьем и плесканьем», и некоторые «без срама» имеют по две жены. Еще проще обстояло дело в магии. Больных, в особенности детей, матери без всяких колебаний несли по-прежнему к волхвам; когда в конце XIII в. волхвы стали исчезать со сцены, все же старая магическая обрядность и ее формулы продолжали сохранять свою силу, лишь с механическими добавлениями христианского характера. В заговорах христианские персонажи попросту стали рядом с дохристианскими, как бы для усиления магического действия. Достаточно привести хотя бы христианизированную редакцию заговора скота от несчастий:

«Господу богу помолюся, и святой деве, и святому Миколаю, и святой пречистой, святому вознесению, святой Покрове (!) и святому Юрью, и тебе прошу, красное солнце, и тебе прошу, ясный месяц, и вас прошу, зори-зореницы, божии помощницы, и тебе прошу, галочко, и отверни злых собак от моего скота, и тебе прошу, царя Давида и кротости твоей, стань ты мене в помощи»; в заговоре от укуса гадюки кроме царицы-гадюки стали призывать Пантелеймона; в заговоре от «трясавиц» (ли-

хорадок) ввели Ирода, который должен наломать и нарубить дубовых жердей, чтобы избить трясавиц, или Сисиния и Михаила, поражающих их мечом. Можно было бы привести еще бесчисленное множество подобных же примеров из великорусской, украинской и белорусской заговорной литературы. Магические средства и обряды также сохранялись без изменений и лишь кое-где были дополнены применением святой воды и святого масла.

Не менее прочно сохранились старая вера и обрядность в религии мертвых. Мы видим уже, что Владимира и других князей-христиан хоронили с соблюдением древних обрядом — с выносом через отверстие в стене, с вывозом тела на санях и т. д. Обычай погребения на санях соблюдался еще в XIV в., при похоронах московского митрополита Петра, и даже позже, при похоронах некоторых великих князей и царей. Можно добавить, что древнюю теорию сна-смерти поддерживали и официальные проповедники: в 1051 г., через 36 лет после смерти Владимира, митрополит Илларион призывал его: «Встани, о честнае главо, из гроба твоего, встани, отряси сон — возведи очи, да видиши, какой тя чести господь сподобив». Но едва ли не больше всего старая религия мертвых сказывается в похоронных и поминовенных обрядах. Тут вряд ли даже можно говорить о двоеверии — настолько живо и ярко даже до сих пор в некоторых местностях сохраняются стародавние взгляды и обычаи. Любопытно проследить различные акты похорон и поминок; при этом обнаружится, что старый обряд и старая вера не только не умерли, но продолжали развиваться и обогащаться новыми подробностями. Когда умирает грешник, то для прохода его души приходится вынимать доску из потолка, ибо она вместе с сопровождающими ее чертями не может пройти через окна или двери, которые обычно кропятся святой водой. Когда в Белоруссии покойника укладывают в гроб, то кладут ему кроме других вещей табак, трубку, бутылку водки, чтобы покойник на том свете мог угостить друзей и знакомых, и даже бутылку святой воды, чтобы отгонять чертей, которые захотели бы утащить его в ад. Чтобы душа не выходила из могилы и не беспокоила живых, могилу запечатывают четырьмя крестами, которые делаются лопатою по углам могилы; в Белорусси этот обряд считается самым важным моментом погребения. На поминальных обрядах и обедах также можно заметить некоторые особенности, возникшие под влиянием церкви. В Белоруссии часть обеда, заготовляемого для поминок, во время заупокойной

обедни стоит в церкви, а затем выносится на могилу; часть этой жертвы обязательно отдается причту. На пасхе мертвецов приветствуют возгласом «Христос воскрес»[1] и катают на могилах яйца — своего рода христосование. В поминовенные дни покойники любят выходить из могил и бывать в церкви; поэтому белорусы ставят на сороковой день у могилы колоду, чтобы покойник, выйдя из могилы, мог на ней посидеть.

Таковы были весьма сомнительные идеологические результаты крещения Руси; однако они не смущали ни обращавших, ни содействовавших им господ тогдашнего общества. Суть дела заключалась в том, что «воссиявшая» на Днепре «благодать» давала весьма ощутительные плоды в виде вполне материальной, хотя и не сиявшей никаким неземным блеском благодати. Новая русская церковь на Днепре и Волхове стала новым и обильным источником доходов для ее «духовной матери», константинопольской церкви, и новым орудием эксплуатации в руках верхов киевского общества. За эти материальные выгоды можно было заплатить приспособлением христианской идеологии к народной религии днепровцев, тем более что эта плата не расценивалась материальным образом,— попросту говоря, ничего не стоила. «Издержки производства» свелись только к нескольким усмирениям народных бунтов, во время которых опять-таки была пролита главным образом кровь смердов и пострадало их хозяйство.

2. Церковная организация

Для константинопольского патриархата новая церковь была колонией, куда могли быть направлены все «излишки» клерикального населения. А излишки эти были весьма значительны. Клириков в константинопольском патриархате было, по выражению византийского летописца, «неисчислимое» количество. Священников, например, хотя бы в таком провинциальном городишке, как Эдесса, было до 200; в других более крупных городских центрах их было соответственно еще больше; монахи насчитывались десятками тысяч и являлись настоящей язвой для страны; епископов было до 6000, а около них кишели их гражданские прихвостни, крупные и мелкие.

---

[1] *«Христос воскрес»* — приветствие христиан на пасху, говорящее о том, что Христос, согласно библейской легенде, воскрес на третий день после казни.

Вся эта армия, конечно, не могла прокормиться на греческих хлебах, многие голодали и нищенствовали; «перепроизводство» заставляло патриарха искать новых мест для насаждения «истинной» веры. Когда под властью константинопольского патриарха появилась новая русская церковь, из византийского запасного резервуара хлынули готовые отряды «просветителей» и «святителей». Не только все первые епископы, но и все первые священники и монахи были в Киевской Руси из греков. Основателем Киево-Печерского монастыря был афонский монах Антоний; другие монастыри ставились русскими князьями и боярами, но для управления ими приглашались также греческие монахи, приводившие с собою и ядро «подвижников». С течением времени в составе приходского духовенства и монашества появился, конечно, и значительный процент местных людей; но митрополия и епископат по-прежнему оставались, за немногими исключениями, греческими.

Устроив на новые русские хлеба значительную часть голодавшей греческой братии, константинопольский патриарх не забыл и своих выгод. Новая церковь была объявлена составной частью константинопольского патриархата, и на нее был распространен общий порядок управления митрополиями, подчиненными патриарху. Некоторые изменения, внесенные в этот порядок специально для управления русской церковью, увеличивали власть патриарха и уменьшали права киевской митрополии. По каноническим правилам, соблюдавшимся в Византии, патриарх «поставляет», т. е. утверждает митрополитом, кандидата, представляемого собором епископов митрополии; конечно, кандидат обычно выставлялся по соглашению с патриархом и с местною гражданскою властью, но все же у местного епископата было право известного выбора из числа наиболее угодных начальнику лиц. По отношению к киевской митрополии даже эту призрачную выборность сочли ненужной роскошью; кандидата в киевские митрополиты патриарх намечал совместно со своим патриаршим советом, иногда даже не спрашивая киевского князя. Таким образом, за все время существования киевского княжества на митрополичьем престоле только два раза были русские епископы, оба раза в моменты конфликтов киевских князей с Византией (Илларион в 1051 г. при Ярославе, после войны с греками, и Клим, или Климент, при Изяславе в 1148 г., поставленный князем на место поссорившегося с ним грека Ми-

хаила). Управляя через своего ставленника киевской церковью, патриарх часто ограничивал его даже в тех правах, которые бесспорно принадлежали всякому митрополиту. Так, патриарх нередко присылал епископов на освобождающиеся кафедры прямо из Константинополя, из греков или из русских монахов, ездивших к патриарху и умевших ему угодить, обходя таким образом непосредственного правителя русской церкви. Далее, патриарх ревностно следил за исправным поступлением причитавшихся ему платежей — платы за поставленных на епископские должности самому патриарху и его «нотариям», т. е. чиновникам патриаршей курии, доходов с вакантных кафедр и церквей, доходов с так называемых ставропитий, т. е. монастырей и церквей, которые отбирались патриархами в свое непосредственное управление, и разнообразных судебных и административных пошлин. Кроме этих обязательных, установленных каноническими правилами сборов патриархи не брезгали и добровольными дарами как со стороны подчиненных, так и со стороны князей.

Не приходится прибавлять, что все эти расходы в пользу патриарха и его курии перекладывались киевскими клириками на плечи их паствы, покрывались и перекрывались эксплуатацией зависимого от церковных учреждений населения. Эксплуатация паствы производилась различным образом, причем прямые сборы с прихожан и других групп верующих занимали отнюдь не самое главное место. Гораздо важнее были судебные права, предоставленные киевской церкви княжеской властью. Суд был одной из самых доходных статей: церковному суду княжеские указы подчинили широкий круг дел и широкий круг лиц. Дела, так или иначе связанные с религией, независимо от участников были объявлены подсудными церкви, сюда были отнесены все дела, касающиеся брачного права и семейных отношений, дела о волшебстве и знахарстве, о кощунстве, о святотатстве, о совершении прежнего дохристианского культа. С другой стороны, все так называемые церковные люди при возникновении между ними дел об обиде или тяжебных и наследственных дел также подлежали церковному суду. К числу церковных людей кроме монахов, клириков, членов их семейств и технического персонала церквей были отнесены также некоторые категории и чисто светского населения: «задушные люди», т. е. крестьяне имений, отданных церкви на помин души, весь персонал, обслуживавший церковные и монастырские больницы и гостиницы, и жившие в по-

следних люди, наконец, изгои, т. е. люди, так или иначе выбившиеся из колеи или не принадлежавшие ни к одной из тогдашних официальных общественных групп, как, например, холопы, выкупившиеся на волю, обанкротившиеся купцы, безместные поповичи и т. д.; изгои отдавались в ведение церкви целыми селами, вместе с землею, на которой сидели. Наконец, епископам было поручено наблюдение за правильностью торговых мер и весов — контроль, который был источником значительных доходов. Так сложилось в Киевской Руси своеобразное церковное государство в государстве, представлявшее целую систему кормлений.

Но важнейшим церковным учреждением, при помощи которого народный труд и народные средства превращались в источник для благополучия и сытой жизни клириков, были монастыри. Мы не можем здесь вдаваться в историю происхождения и эволюции монашества; мы должны только охарактеризовать то положение, какое монастырь занял в церковной и общественной жизни Византии к X в., и ту экономическую роль, какую он играл, ибо на Днепр целиком были перенесены и строй монастырской жизни, и монастырская идеология, выработанные в Греции. Там сложилось воззрение, выработанное в монастырях, что судьба души за гробом зависит не только от дел умершего, но также главным образом и от молитв живых за умерших. Но при этом монахи подчеркивали, что далеко не все равно, кто и где будет молиться за умерших; молитва «непогребенных мертвецов», т. е. монахов, всецело посвятивших себя посту, молитве и другим благочестивым подвигам, скорее будет услышана богом, чем молитва приходского белого духовенства. Эта агитация оказала свое действие и привела к основанию множества поминовенных монастырей. Каждый состоятельный человек, стремясь спасти свою душу, либо основывал монастырь, обеспечивая его землей, капиталом и рабочими людьми, либо, в худшем случае, делал на помин души вклады землей или деньгами в существующие монастыри. Влияние монашества в этом вопросе было настолько сильно, что нашло себе отражение даже в законодательстве X в.; одна из новелл Константина Багрянородного предписывала, чтобы в случае смерти бездетного без завещания от оставшегося состояния отделялось в пользу церкви от трети до половины имущества на помин души. В своих монастырях их основатели старались проводить остаток дней, нередко постри-

гаясь перед смертью в монахи, и после смерти там погребались. Эта идеология была перенесена вместе с первым монастырем на Днепр. По словам Киево-Печерского Патерика, Антоний и Феодосий, основатели Киево-Печерской лавры, уверяли, что всякий человек, монах или мирянин, похороненный в монастыре, будет помилован, невзирая на его грехи. А житие Феодосия к этому прибавляет, что Феодосий перед смертью дал братии еще более смелое обещание: «Се елико же вас в монастыри сем умрет, или игуменом где отослан, аще и грехи будет кто сотворил, аз имам перед богом за то отвещати». Агитация Феодосия и Антония возымела свое действие: князья и бояре, по словам жития, приходили к Феодосию на исповедь и, получая от него «великую пользу», приносили ему «от имений своих на утешение братии и строение монастырю», другие же приносили и «села», т. е. не только земли, но и сидевших на них крестьян. О размерах этих первых вкладов точных данных мы не имеем; но зато сами за себя говорят летописные данные о вкладах в Печерский монастырь после смерти Феодосия, в XI и XII вв. Князь Ярополк Изяславич (вторая половина XI в.) «вдал» Печерскому монастырю «всю жизнь свою», т. е. все недвижимые или, по крайней мере, все лучшие свои имения, а кроме того, четыре волости, из них одну около Киева, конечно, со всеми сидевшими там крестьянами; дважды монастырь получил от других князей по пять сел «с челядью». Глеб Всеславич, кроме того, дал при жизни и завещал этому монастырю 700 гривен серебра и 100 гривен золота. Монахи Печерской лавры становились епископами в других городах, и это давало монастырю возможность протянуть свои щупальца далеко за пределы Киева. Так, ростовский епископ Ефрем, вышедший из Печерского монастыря, дал монастырю подворье



Ярослав Мудрый подносит богу церковь (фрагмент).

в Суздале и несколько сел там же. Подобным же образом получали различные хозяйственные угодья и денежные вклады и другие монастыри; например, древнейший из новгородских монастырей, Рождественно-богородичный, получил в дар от своего основателя село Волховское с холопами и рыбными ловлями; другой новгородский монастырь, Юрьевский, получил в начале XII в. от князя Мстислава Владимировича не только волость Буец «с данями, и с водою, и продажами», но также часть княжеских доходов — «вено вотское», т. е. брачные пошлины в Вотской области, и «осеннее полюдье даровное», т. е. сполна княжеские сборы в осенний проезд по области, находившейся под княжеским управлением. Тут мы имеем дело уже с иммунитетами чисто феодального типа — это и понятно, так как в XII в. наступает быстрая феодализация и общества и церкви, процесс, с которым мы ближе познакомимся в следующей главе. Но в иной форме тут перед нами то же самое явление, что и в X—XI вв.: монастыри являются хозяйственными предприятиями эксплуататорского характера.

В меньшей степени, но те же черты можно уловить и в истории основания некоторых церквей. Церкви ставились почти исключительно князьями и боярами или в качестве официальных государственных храмов, или в качестве фамильных усыпальниц, или для обслуживания культов излюбленных святых. Это явление ярко запечатлелось и в иконографии. Князь, подносящий богу выстроенную им церковь, иногда в сопутствии всей семьи — часто встречающийся сюжет в живописной росписи церквей XI—XII вв., не менее характерны фрески на чисто светские мотивы, например княжеской охоты, игр и других увеселений, которыми по заказу князей украшались их церкви, точно залы их дворцов. Конечно, основатели церквей брали их на свое содержание и нередко давали им крупные дотации, которые становились основным капиталом для церковных предприятий. Так, Владимир после крещения поставил в Киеве церковь богородицы, на содержание которой отдал десятую часть своих доходов от имений и городов, и обязал своих преемников под угрозой проклятия соблюдать это обязательство, поэтому церковь и была прозвана Десятинной. Вслед за Владимиром Ярослав, поставивший целый ряд церквей, давал на их содержание «урок», т. е. определенную часть доходов от княжеских имений. Церкви, получившие такие дотации, подобно монастырям, пускали свои средства в оборот,

но, по-видимому, больше в области торговли, чем сельского хозяйства. В церквах под покровом «святых угодников» устраивались товарные склады, застрахованные от пожаров каменными стенами и от воров — массивными металлическими дверями и запорами; в церквах же обычно хранились образцовые меры и гири, заемные письма и другие деловые документы.

Так образовалась с самого начала христианства на Днепре основная смычка новой веры и княжеской власти на хозяйственной и социально-политической основе. Она сказывается также и в религиозных представлениях. Новый христианский бог мыслился князьями именно как их специальный княжеский бог, заменивший собою прежнего Перуна. Он — верховный повелитель князей, дающий им власть, венчающий их на княжение, помогающий им в походах, принимающий их души в свои чертоги; для сношения с этим богом князья не нуждаются обязательно в услугах духовенства,— напротив, клирики мыслятся скорее как слуги князей, чем как слуги бога.

Это первенство княжеской власти в союзе князей и церкви объясняется тем, что церковь была слабее княжества и в хозяйственном и организационном отношении. Она пробовала оказать внияние на политическую жизнь, особенно на те моменты, которые вредным образом отражались на ее хозяйственном благополучии; так, митрополиты не раз выступали против обычных для XI—XII вв. княжеских усобиц и пытались мирить враждующих князей. Но эти попытки вмешательства редко бывали успешны, и ничего подобного западному божьему миру и божьему перемирию киевская церковь создать не могла. Напротив, княжеская власть, не стесняясь, показывала свою силу: князья не раз сгоняли с кафедры неугодных им епископов, и в числе таких решительных государей летопись называет даже Андрея Боголюбского. Это первенство княжеской власти отражается также и в культе святых.

В числе заимствованных из Византии святых самыми популярными стали Дмитрий Солунский и Георгий, оба, по словам их житий, солдаты, замученные за веру Диоклетианом. Из них первое место занял Дмитрий, культ которого особенно выдвинулся с XIII в., в эпоху борьбы с татарами. Еще любопытнее тот факт, что первыми русскими святыми, первыми новыми богами новой церкви были провозглашены не клирики и не монахи, а князья Борис и Глеб, убитые после смерти Владимира во время усобицы,

возникшей между его наследниками. Сказания о Борисе и Глебе не дают ответа на вопрос, какие мотивы были у великого князя Ярослава, когда он провозглашал своих убитых братьев святыми; но зато вполне отчетливо вырисовывается роль митрополита и других представителей клира в этом деле: они донесли Ярославу, что тела князей «присно все целы», что лица их светлы, как лица ангелов, и что от них исходит благоухание, а затем, когда прошел слух о чудесах от новооткрытых мощей, тут же митрополит научил князя построить в честь Бориса и Глеба большую церковь и объявить их святыми и покровителями русской земли. Другими словами, церковные специалисты с величайшей готовностью и рвением хлопотали об апофеозе княжеской власти, скромно отодвигая на второй план своих собственных кандидатов в святые. И в последующее время сохраняется эта же тенденция: из восьми остальных святых, канонизированных в Киеве и Новгороде, пять были княжеского происхождения (в том числе княгиня Ольга) и только три клирика — Антоний и Феодосий Печерский и новгородский епископ Никита.

Иное положение заняла церковь в следующий период — удельного феодализма, когда после разгрома Киевской Руси татарами и ее запустения центр русской жизни переместился в Новгородскую и Ростовско-Суздальскую области.

III

РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ ЭПОХИ УДЕЛЬНОГО ФЕОДАЛИЗМА

1. Общие черты веры и культа

Период с XIII до середины XV в. характеризуется типичными чертами феодального строя: феодализация охватила все стороны русской жизни, в том числе и сферу религии и церкви. В связи с этим процессом земледельческие промыслы получили решительный перевес над охотничьими; последние, впрочем, сохранили преобладающее значение в новгородских колониях Заволжья и Прикамья, да и в центре, в княжеских и боярских хозяйствах, не превратились еще в спорт или забаву и не утратили полностью своего значения как важного хозяйственного подспорья. При натуральном характере хозяйства крупных социальных конфликтов в эту эпоху еще не происходит, закрепощение крестьян и превращение их в рабов было еще впереди; развитие городской жизни в центральной, Ростовско-Суздальской, области шло медленным путем, и даже в таких старых городских центрах, как Новгород и Псков, рядом с городскими учреждениями жили и сохраняли полную силу феодальные институты. Таким образом, рост денежного хозяйства и обычно сопровождающие его кризис крестьянства и коллизия городского и феодального общества были еще делом будущего. В такой социальной обстановке и на такой хозяйственной почве *верования* не могли преобразоваться по существу, ибо социальные кризисы, которые могли бы создать благоприятные условия для возрождения мотива искупления, еще не наступили, а общий фон раздробленности и господства примитивных по технике промыслов не благоприятствовал трансформации старых верований. Но утверждение феодального строя оказало немаловажное влияние на *церковную организацию*, которая претерпела существенные изменения сравнительно с теми формами, в какие она отлилась на Днепре. Там по преимуществу действовало византийское церковное право, принесенное греческим клиром; здесь византийские церковные нормы сохранились лишь номинально, и под их этикетками сложилось чисто местное содержание; форма церковного господства приобрела феодальный характер и совершенно спаялась в одно органическое целое с формами светского феодального господства.

Общество XIII—XV вв. в целом сохраняет старый взгляд на религию как на совокупность опытного знания таинственных сил природы и на совокупность средств жить с таинственным миром в ладу, обращая его даже себе на службу. В зависимости от социального положения человек этой эпохи прибегал к различным средствам; низы довольствовались старыми методами и посредниками, присвоив им лишь христианские клички, верхи иногда пускались в книжные изыскания, но, по существу, оставались на той же основе, что и низы. Если в Ладоге новгородские охотники уверяли, что они своими собственными глазами видели на востоке от Югры и Самояди такие области, где звери прямо из туч валятся, из одной тучи — молодые веверицы, из другой — малые оленьцы, — то такому примитивному изображению соприкосновения неба с землей верили не только товарищи свидетелей этого необыкновенного явления, но и монахи, один из которых записал это достоверное известие под 1114 г. в Ипатьевской летописи. Демоническая природа зверей была засвидетельствована для тогдашнего общества и другими, еще более высокими авторитетами. Раскройте любое житие любого святого северного края: святой подвижник — борец против демонов, обитающих в лесной пустыне, демоны пускают в ход всякие «досаждения» и «пакости», чтобы выжить святого, и охотнее всего пускают в ход зверей, которые расхищают монастырское стадо; святой, конечно, выходит победителем. «Свирепый зверь, кровоядец акуд, рекомый медведь, на едином от скот сотвори пакость, хотяще убити его, святый же зверя молитвою связа и повеле ученику своему поучение дати, да впредь пакости не деет. Ученик, взем лозу, бияше зверя, зверь же поклонися им до земли, ничтоже зла сотвори» (Житие Иоасафа Каменского). Христианского элемента тут совсем нет; напротив, из этих строк жития на нас веет духом седой доанимистической старины с ее тотемами и магическими формулами. И это сознание, сознание, что такие представления плохо вяжутся с христианским символом веры, что в сущности верования тогдашнего общества были тем же плохо прикрытым язычеством, иногда заставляло бросать псевдонимы и называть вещи их собственными именами. Рядом с церквами оставались «камень да береза»; старые священные камни стали, правда, связываться с культом христианских святых, а камням фаллической формы стали придавать форму креста или снабжать их изображениями креста и святых, но другие объекты

дохристианского культа сохранялись без всяких изменений. Мы читаем, что «ов требу творил на студенци, дъжда живы от него, забыв, яко бог на небеси дождь доет; ов реку богыню нарицал, и зверь живущ в ней, яко бога нарицал». «Даже попове и книжницы» веруют в Перуна и Хорса, «подкладывают им требы и куры им режут», жалуется поучение неизвестного автора XIII в., а в XIV в. какой-то монах, устами летописи, называет людей, не обинуясь, дажьбожьими внуками. Эта старая вера живет еще и в XVI в.; правда, такая откровенная номенклатура уже вышла из употребления, но жалобы и постановления Стоглава достаточно красноречиво показывают, что, по существу, и в середине XVI в. дело нисколько не изменилось.

С другой стороны, элементарные познания по части христианского вероучения и культа были чужды не только мирянам и низшему духовенству, но и монашеству и представителям высшей иерархии. В этом отношении очень любопытны сообщения иностранных путешественников, относящиеся, правда, к XV—XVII вв., но тем более имеющие силу для рассматриваемой эпохи. Иностранцы утверждают, что простые миряне не знали ни евангельской истории, ни символа веры, ни главнейших молитв, в том числе даже «Отче наш» и «Богородице дево», и наивно объясняли свое невежество тем, что «это очень высокая наука, пригодная только царям да патриарху и вообще господам и духовным лицам, у которых нет работы». Но те же иностранцы выдают самое уничтожающее свидетельство и тем, у кого был досуг, и даже специальный досуг, для приобретения таких познаний. Олеарий (XVII в.) пишет, что в его время едва один монах из десяти знал «Отче наш»; в конце XVII в. Вармунд упоминает о монахе, просившем милостыню именем четвертого лица св. троицы, каковым оказался св. Николай; после этого неудивительно уже читать у Флетчера (конец XVI в.), что вологодский епископ не сумел ему объяснить, из какой книги священного писания он по просьбе Флетчера только что читал вслух и сколько евангелистов, а у Олеария и Викгардта (XVII в.) — что современные им патриархи в делах веры были крайне несведущи и не могли вести богословских споров с иностранцами. О богословском невежестве свидетельствуют также некоторые иконописные шаблоны, твердо укоренившиеся и освященные церковью. На одном из таких шаблонов, чрезвычайно популярном и в народной среде, единосущная и нераздель-

ная христианская троица изображена в виде трех богов с собственными именами — Саваофа, Христа и духа в виде голубя между ними. Другой иконописный сюжет, сохранившийся на одной из белорусских икон XVI в., но, судя по общему характеру композиции, восходящий к древнему шаблону, изображает троицу в четырех лицах: богородица в виде царицы небесной покрывает своей мантией духа, парящего у нее на груди, под духом изображен бог-отец, прилепившийся к ее «лону», у ее ног притулился распятый Христос. Наивная откровенность этой схемы не требует пояснений...

Эти предварительные замечания показывают, насколько мало были распространены богословские знания в среде духовенства даже в конце XVII в.; позднее мы увидим, что лишь очень небольшая часть русского грамотного монашества имела настоящее понятие о христианском священном писании и вероучении, а прочие книжники-монахи XIV—XVI вв. заменяли христианскую богословскую систему своеобразной собственной системой, которую обычно не совсем правильно называют начётничеством.

Если содержание верований осталось по существу без перемены, то и во внешних проявлениях религиозного чувства и в обрядах, знаменующих взаимоотношения между человеком и божеством, мы находим мало чисто христианских элементов... Центр тяжести христианского византийского культа лежит в отправлении общественного богослужения, сконцентрированного вокруг основной службы — литургии[1], на которой совершается акт евхаристии[2]: все прочие службы имеют по отношению к литургии исключительно служебное значение. Связанный с основным отвлеченным догматом искупления, византийский культ остался чуждым русскому обществу XIII—XVI вв. и казался ему неважным, второстепенным делом. Миряне, жалуется Стоглав, стоят в церквах без страха, в тафьях и шапках, разговаривают и сквернословят, точно на позорище или на пиру или в корчме; и самая служба совершалась таким образом, что только способствовала подобному отношению к ней стоящих в церкви. Попы и причетники

---

[1] *Литургия* — главное христианское богослужение (у православных — обедня, у католиков — месса), во время которого совершается причащение.

[2] *Евхаристия* (причащение) — одно из семи христианских таинств. Сущность его состоит в приобщении к богу путем потребления особо приготовленного хлеба и вина, в которых якобы воплощены «тело и кровь» Христа. Пережиток тотемизма.

путали чины[1], молитвы и возгласы самым бесцеремонным образом не только по безграмотству, но также и потому, что вплоть до конца XIV в. многие церкви, и не только в селах, но даже и в таких центрах, как Псков, не имели надлежащих богослужебных книг, а выученные на память чины, конечно, быстро забывались. Стоглав прибавляет, что попы и причетники часто приходят для совершения службы пьяными, иной раз затевают между собою ссоры, сквернословную ругань и драки, даже «до кровопролития». Другие православные «всяких чинов люди» совсем никогда не ходили в церковь и никогда не говели, хотя заявляли претензии на погребение при церкви, жалобы на такое небрежное отношение к исполнению основного требования христианского благочестия идут вплоть до указов Петра I.

Но мы ошибемся, если припишем такое явление исключительно безграмотности приходского духовенства, комплектовавшегося из «мужиков» или «холопов» и учившегося службам «со слуху», и безграмотности и невежеству огромной части общества. Были и грамотные, и книжные люди и монахи, которые, конечно, в церквах за богослужением стояли чинно, хотя даже в самом строгом монастыре, каким был Волоцкий монастырь в игуменство Иосифа, приходилось внедрять церковную дисциплину огромным штатом надзирателей, но из всех писаний этой части общества видно, что и такие люди плохо понимали основную идею византийского богослужения и переносили центр тяжести на те его акты, которые, собственно говоря, были второстепенными. В богослужении главное значение придавалось чтению и пению без всяких пропусков всех псалмов и молитв, положенных по уставу, им приписывалось магическое значение самим по себе, независимо друг от друга и от того порядка, в каком они следовали. Но так как византийские богослужебные чины оказались чересчур длинными для русских, то для сокращения служб было введено так называемое «многогласие»: несколько причетников одновременно пели и читали молитвы и псалмы, положенные по уставу. Относясь с таким пренебрежением к литургии и другим общественным службам связанного с ней цикла, тогдашнее общество считало наиболее важными священнодействиями те мелкие чины обрядов, таинств и молебнов, практическая или, точнее, магическая цель которых была понятна без дальних

[1] *Чин* — здесь употреблено в значении ритуал.

объяснений. Поп ценился именно как профессиональный совершитель этих магических актов. Популярным был чин освящения воды и окропления ею домов, дворов и полей, людей и скота, имевший якобы силу прогонять бесчисленных мелких демонов, чин крещения младенцев, также отгонявший нечистую силу, чин «отпевания» мертвеца, помогавший последнему сразу попасть куда следует, молебны за здравие болящих, молебны и обходы полей во время засухи или упорных ненастных дождей и т. д. Каким образом поп совершал все чины, правильно или путал их, это казалось неважным, столь же неважным считался вопрос, умеет ли поп читать и понимает ли, что говорит и поет во время богослужения. Значение придавалось формулам самим по себе, присущей им силе, и чем таинственнее и непонятнее казалась формула, тем она считалась сильнее. Поэтому тогда никто не смущался, если поп путал формулу крещения и крестил «в три отца, три сына и три духа» или пел за здравие, когда надо было петь за упокой, только в XVIII в., когда от клирика стали требовать хотя бы элементарной грамотности, начали смеяться над попом, если тот «начинал за здравие, а кончал за упокой».

Так христианское богослужение прониклось чертами старинной магической обрядности. Понятно, что заменить собою прежнюю обрядность оно и не могло, и действительно, основные моменты этой обрядности продолжали жить до конца XVI в. В особенности старинные культы мертвых и предков и земледельческие культы продолжали жить почти без всяких псевдонимов. Их описание в кратких, но выразительных чертах дает знаменитая 41 глава Стоглава. Мертвых и предков поминали в великий четверг, в пасхальную неделю и в троицыну субботу с соблюдением старинных церемоний, которые мы описывали в главе I; на святках варили особую жертву предкам и спрашивали у них о будущей судьбе живых. Праздники, связанные с годовым кругом солнца, были днями широкого народного веселья. «В ночь под праздник рождества Иоанна Предтечи и на самый праздник по весь день и ночь, равно и в навечерие рождества Христова и крещение в городах и селах мужи и жены, отроки и девицы собираются вместе и со всякими скоморошествами, с гуслями и сатанинскими песнями, с плясками и скаканием ходят по улицам и по водам, предаются различным играм и пьянству, и бывает отроков осквернение и девам растление; а под конец ночи спешат к реке с великим криком, как бесные, и умываются водою, и когда начнут звонить к заутрени,

отходят в домы свои и падают, как мертвые, от великого клокотания». «А о велице дне (на пасхе) оклички (мертвых и духов), на радуницу вьюнец и всякое в них беснование... а в великий четверток порану солому палят и кличут мертвых... а в первый понедельник Петрова поста[1] в рощи ходят и в наливки бесовские потехи деяти». Тут христианские названия — пустые звуки; перед нами живьем те же самые праздники земледельческого культа, которые мы описывали в I главе: на рождество праздник зимнего солнцеворота, в крещенском празднике надо видеть отзвук позднейшей масленицы, велик день, великий четверг и радуница — остатки весеннего великодного цикла; начало летнего цикла уцелело в понедельнике Петрова поста, а праздник Иоанна Предтечи — купальский, или ярилин, день. Перед нами те же самые очистительные и магическо-драматические церемонии, те же самые эротические обряды ярилиной ночи. Старый культ не только сохранился, но даже распространился: «лесть идольская и празднование кумирное» в XIII—XVI вв. были принадлежностью не только сел, но и городов, и сила обаяния ярилиной ночи все еще была так велика, что даже благочестивый игумен псковского Елеазарова монастыря, старец Памфил, в своей жалобе псковским властям на привязанность псковичей к обрядам купальской ночи простодушно называет эту ночь «святою». Надо предполагать, впрочем, что пережитки земледельческого культа в городах гнездились преимущественно среди черного люда[2], еще не вполне разорвавшего с крестьянскими традициями. Но все же характерно, что обличения относятся к Пскову и Новгороду, т. е. к тем городам, которые были уже торговыми центрами; кроме этих двух городов, да еще Москвы, других городов того же характера тогда еще не было.

Естественно, что при таком положении дела рядом с христианским клиром продолжали существовать и пользоваться влиянием прежние профессиональные посредники между людьми и «силой нездешней». Больше того, эти последние, а не представители клира считались подлинными оракулами божества, кудесниками, умеющими поворачивать волю «силы нездешней» в желаемом для них направлении, властвующими над силами и явления-

---

[1] *Петров пост* — пост перед Петровым днем (29 июня по ст. стилю).
[2] *Черный люд* — термин по отношению к простому народу, бывшим крестьянам не только неудачен, но и неправилен.

ми природы. Среди них на первом месте еще в XIII в. фигурируют прежние волхвы, им, как и в старину, приписывалась способность чарами насылать дождь или засуху, умножать жито или губить урожай. Они выступили в 1224 г. в Новгороде с «ложными знамениями», которыми «многих прельщаху», а в 70-х годах того же XIII в. во Владимире наступивший голод стали объяснять их чарами и искали среди населения «волхвиц», наславших это бедствие; заподозренных в волховании женщин бросали в воду, и если брошенная не тонула, а плыла, то ее вылавливали из воды и жгли. Еще в XVI в. Стоглав кроме волхвов называет также скоморохов, ходящих целыми ватагами, и ложных пророков. Описание последних особенно красочно. «По погостам и селам ходят ложные пророки, мужики и жонки, и девки и старые бабы, наги и босы и волосы отрастив и распустя, трясутся и убиваются, а сказывают, что им являются св. Пятница и Анастасия, и велят им заповедывать христианам канон завечивати, они же заповедуют крестьянам в среду и пятницу ручного дела не делати, и женам не прясти, и платья не мыти, и каменья не разжигати, и иные заповедуют богомерзкие дела творить...» Такие юродивые, пророки обоего пола, в которых якобы поселялось само божество, были желанными гостями и чудесными людьми не для одних простых людей, но для всего тогдашнего и позднейшего общества, кончая его духовными и светскими главами. Сам Иван Грозный смирялся перед такими святыми пророками. Когда в Пскове во время Ливонской войны один из таких пророков, Микола свят, обозвал Грозного царем-кровопийцей и пожирателем христианских сел и клялся ангелом, что, если хоть один воин из царского войска коснется хоть одного волоска последнего псковского дитяти, царя постигнет смерть от молнии,— то царь просил молиться, чтобы господь избавил его от такой участи. Другим знаменитым юродивым при Иване был Василий, ходивший и зимою и летом совершенно нагим и объявленный после смерти святым; его мощи были поставлены в Покровском соборе на Красной площади, получившем в связи с этим и название Собора Василия Блаженного. Век спустя сам патриарх Никон, эта «колоссальная» фигура, как его называют некоторые историки раскола, сажал с собой на обед юродивого по имени Киприян, также таскавшегося нагим по улице: патриарх собственными руками угощал его и поил из серебряных сосудов, а остатки допивал сам.

С юродивыми конкурировали колдуны и в особенности колдуньи, волхвы и «бабы богомерзкия», «идоломолицы», как называли их требники в чинах исповеди и церковные поучения. Как показывают огромные материалы, собранные Новомбергским и отчасти им обработанные, вера в колдовство и самоколдовство была общераспространенным явлением в допетровской Руси, причем официальную борьбу с нею начинают вести сколько-нибудь систематически только с XVII в., когда учащаются процессы о колдуньях и колдунах. В основе этой веры лежит старая анимистическая концепция болезни, сохранившаяся в неприкосновенности: болезнь есть «бес», которого надо уметь изгнать из больного надлежащим заговором. «Бесица трясавиц», т. е. лихорадка, изображается в одном распространенном заговоре в таких красках: «бесица, имеюща разжени очи, а руци железные, а власы верблюжия», послал ее из преисподней ее отец сатана, «в человеки злые пакости творити, и кости женские изсушити, млека изсякнути, а младенца уморити, и очи человекам омрачити, составы расслабити». В других заговорах мы встречаем даже попытку систематизировать бесов болезней посредством присвоения им собственных имен и определенных функций. Их двенадцать «бесиц трясавиц», названных так, очевидно, потому, что всякое серьезное заболевание обычно сопровождается лихорадкой. Они считаются «дщерями Ирода царя» и изображаются в виде голых женщин с крыльями; имена их — Трясея, Огнея, Ледея (насылает озноб), Гнетея (ложится на ребра и утробу), Грынуша (ложится на грудях и выходит харканьем), Глухея (голову ломит и уши закладывает), Ломея (кости и тело ломит), Пухнея («пущает отек»), Желтея (насылает желтуху), Коркуша (насылает корчи), Глядея (спать не дает, ума лишает), Невея («всех проклятее — поймает человека и не может человек тот жив быть»). Бес болезни может сам напасть на человека, или колдун может «сглазить» или «испорить» любого человека. Поэтому вся медицина, вплоть до появления Аптекарского приказа[1], была делом религиозного знахарства; врачей не было, были лишь волхвы, колдуны да «бабы богомерзкия». Их манипуляции заключались в заговоре болезней на определенные предметы: болезнь заговаривали на уголек, на воду, на соль и т. д., т. е. старались

[1] *Аптекарский приказ* — высшее государственное административное медицинское учреждение в России в XVI–XVII вв.

заговором перевести ее из больного в один из этих предметов, но потом заговоренный предмет уже нельзя было есть под угрозой опять проглотить болезнь.

Христианство и в этой области не столько вытесняло старые воззрения, сколько окрашивало их в своеобразный цвет. В некоторых предметах христианской веры и во многих атрибутах христианского культа колдовство нашло для себя новые и весьма полезные орудия. Именно элементы новой веры, как враждебные старой вере, стали применяться в борьбе с бесами болезней. В заговорах фигурируют обращения к деве Марии, архангелам и ангелам, а также к определенным святым, которые своею силою должны спасти человека от болезни. Например, против упомянутой бесицы призывается архангел Михаил, против двенадцати трясавиц — мученик Сисиний, против кровотечения призывается богородица (самый текст заговора против крови, гласящий: «На море, на окияне, на острове на Буяне, лежит горюч камень; на том камне сидела пресвятая богородица, держала в руке иглу золотую, вдевала нитку шелковую, зашива́ла рану кровавую: тебе, рана, не болеть, тебе, кровь, не бежать, аминь», проникнут народным старинным духом); составлялись списки святых, специальных помощников в различных болезнях, как, например, «Сказание, киим святым каковые благодати от бога даны, и когда памяти их», в котором значатся не только такие святые, которые помогают в болезнях, то также такие, которые бывают полезны и в других трудных случаях жизни: мученики Гурий, Симон и Авив помогали жене, если ее неповинно возненавидит муж, Косьма и Дамиан просвещали разум к изучению грамоты, богородица Неопалимая Купина оберегала от пожара, пророк Илья боролся с засухой, Федор Тирон и Иоанн-воин помогали находить украденные вещи и даже бежавших рабов, Флор и Лавр помогали находить украденных лошадей и вообще были их покровителями. При произнесении заговоров их сила подкреплялась наложением на больного евангелия, креста или наузов. Наузы были всего употребительнее, «бабы богомерзкия» оперировали больше всего именно при их помощи, и потому баб этих часто называли также «наузницами». Происхождение наузов чрезвычайно характерно. Наузы (навязи) представляли собой не что иное, как модификацию старинных амулетов, носившихся людьми и привязывавшихся на шею домашним животным для предохранения от «порчи» и «дурного глаза». Христиан-

ское издание этих амулетов представляло из себя привески в виде иконок или складней с ушком наверху, в которое продевалась нитка, на лицевой стороне наузов изображались святые и ангелы, специально призывавшиеся против болезней и несчастий,— богородица, архангел Михаил, Федор Тирон, поражающий змия, и др., а на оборотной — бесы болезней, чаще всего фантастический змий получеловеческого вида, а иногда в виде человеческой головы с расходящимися от нее змеями, поэтому наузы часто назывались также змеевиками.

Наузы применялись не только в случаях болезни или несчастия, когда важно было применить определенный, надлежащий вид науза, их носили также постоянно, для предохранения от болезней и бедствий вообще. По существу, таким же наузом был и нательный крест, надевавшийся на ребенка при крещении, никогда не снимавшийся и сопровождавший своего владельца в могилу. Из символа принятия христианской веры, каким крест является в чине крещения, в сознании людей XII—XVI вв. он превратился в магический амулет, охраняющий от беса.

Вера в наузы и в колдовство была всеобщей, вплоть до верхов тогдашнего общества. Князь Василий после женитьбы на Елене Глинской искал «чародеев», которые своими чарами помогли бы ему иметь детей. Стоглав обличает «поклепцов и ябедников», которые не хотят мириться, целуют крест на том, что правы, и тем вынуждают обиженных к судебным поединкам, на которых одолевают противников волхвованием — «и в те поры волхвы и чародейники от бесовских научение им творят, кудесы бьют». Известны случаи обращения к услугам баб-ворожей и волхвов со стороны Грозного, Бориса Годунова, Шуйского, Софии Палеолог. Мало того, как показывают материалы Преображенского приказа, опубликованные Новомбергским, царевна Софья, находясь уже в Новодевичьем монастыре, прибегала к помощи некоей «Авдотьи еретицы», чтобы извести «заговором» Петра I. Вслед за светскими главами общества шли его духовные руководители: монахи и священники, даже игумены и епископы перенимали у мастеров чародейного искусства «волхования, чарования и наузы всякия... ворожбы деля, и порчи деля, и болезни для, прожитка для, где бы сыту быти». Другими словами, белый и черный клир был вынужден обращаться к волшебной «науке» в силу конкуренции с профессиональными колдунами и ворожеями, очевидно, в эту эпоху «сила» первобытной магии была куда прибыльнее христи-

анской благодати. Конкуренция была вряд ли успешная, но зато вмешательство христианского духовенства считалось необходимым в тех случаях, когда представители чародейного дела обращали свое искусство на зло людям (хотя тут не без греха иногда оказывались и представители клира, как показывает случай с новгородским архиепископом Арсением, которого в 1288 г. вече выгнало из Новгорода, «того деля стоит тепло долго»). Тут требовалось противоядие в виде некоторых религиозных церемоний христианского культа, которым приписывалось магическое действие. Когда какая-либо «баба богомерзкая» посылала непогоду, неурожай или голод или наговаривала моровую язву, мало было сжечь «волховей», как поступили владимирцы в 70-х годах XIII в. Зло могло быть удалено только торжественным крестным ходом, в котором должны были фигурировать все наиболее крупные местные святыни в лице икон, мощей и других реликвий, с пением специального молебна для изгнания нечистой силы и с окроплением святой водой постигнутых бедствием людей, скота или предметов. При таких условиях пустым звуком было церковное обличение, что «всяк веруяй в чары бесом угождает!», оно стояло в резком противоречии прежде всего с церковным же требником, где предусмотрительно красовались специальный чин «на изгнание бесов» и заклинания, в которых именем троицы заклинались «диаволи проклятии, чародие, диавольстии содружницы, злотворнии воздухов, гадов, птиц, мух и всяческого роду животнии и злоохотнии дуси», а также разрушалась сила «чародеяний» и «волшебных действий». При таких условиях тщетны были всякого рода эпитимии[1], расписанные в «духовниках» (наставлениях для духовников, как производить исповедь и за какие грехи налагать эпитимии) для виновных в грехе обращения к волшебному искусству, это была чисто формальная дань новой вере. Новая вера не спорила против реального существования волшебства и даже не во всем с ним боролась, напротив, считая грехом возложение науза в качестве амулета богомерзкой бабой и в то же время одобряя постоянное ношение креста и науза по личной инициативе носящего, новая вера одною рукою возрождала то самое, что старалась разрушить другою.

---

[1] *Эпитимия, епитимья* — церковное наказание верующих за нарушение церковных правил (длительная молитва, усиленный пост, дополнительные земные поклоны и т. п.).

Круг религиозных представлений и практических действий, свойственных всему обществу XIII—XV вв. от его низов до верхов, завершался характернейшим фетишистским культом икон. Икона была общераспространенным объектом домашнего и личного культа; ей воссылают молитвы, подносят дары, от нее ждут великих и богатых милостей. Русский XIII—XVI вв., начиная с холопа и кончая царем, молится только перед иконой, другой способ молитвы для него непонятен и недоступен. Не только в доме, но и в приходской церкви у каждого *своя* икона, и если собственник иконы заметит, что перед его иконой молится чужой, поднимает ссору и брань. Молитва чужой иконе — воровская молитва, ибо она есть не что иное, как покушение похитить у владельца иконы те милости, на которые он один имеет право как ее владелец. Во время общественного богослужения каждый молится только перед своей иконой, не обращая внимания на других, и для иностранцев русские в церкви представляли собой всегда странную и непостижимую картину собрания лиц, обращенных в разные стороны. В связи с этим обычаем возник другой обычай — изображать на иконах молящимися перед святым или богом собственника иконы и даже всю его семью. Такая икона сохранилась, например, в одной из новгородских часовен, на иконе изображена вся семья ее владельца с надписью: «Молятся рабы божии... (имена) спасу и пречистой бородице о гресех своих».

В простоте душевной русские того времени не скрывали и того значения, какое они приписывали иконам. Икона — это их наиболее близкий, домашний бог, это их личный фетиш, они так и называли икону богом. Тот обычай, какой сохранился теперь только у немногих отсталых крестьян да у серого мещанства, обычай кланяться при входе в дом прежде всего богу, тогда был всеобщим, и если гость, входя, не видел иконы, первый вопрос его был: где же бог? Этот бог живет и чувствует, видит и слышит. Супруги во время соития завешивают иконы полотенцем, чтобы не оскорблять божество видом непристойного акта. Икона слышит ту молитву, которая к ней обращена, и бывают случаи, что она дает ответ словом или движением изображенного на ней лица. От нее зависит благополучие ее хозяина, и потому он должен заботиться о ней, приносить ей жертвы и дары. Кто имел возможность, тот одевал свои иконы в золотые и серебряные ризы, украшенные драгоценными камнями, любимая

жертва иконе — восковая свеча, в которую часто залепливались деньги. Икона сопровождает своего владельца всюду: в походе, на дороге, на свадьбе, на похоронах, иконы охраняют входы в дома, ворота, улицы, переулки, площади, и всякий, кто желает благополучно пройти охраняемую иконою территорию, должен снять шапку и обратиться к иконе с молитвой. Но если икона не помогает своему владельцу, несмотря на все его поклонение, то он вправе отказать ей в дальнейшем культе. На этот счет иностранцы рассказывают чрезвычайно любопытные случаи, относящиеся еще к XVII в. В 1611 г., во время взятия Новгорода шведами, когда город был охвачен огнем, один русский выставил икону св. Николая и молился перед ней, чтобы дом его уцелел от пожара. Однако молитва не помогла и дом загорелся, тогда раздраженный владелец иконы, не долго думая, бросил ее в огонь со словами: «Ты не хотела помочь мне, теперь помоги себе самой». У крестьянина воры украли вола; тогда хозяин выбросил свою икону в навоз с таким напутствием: «Я тебе молюсь, а ты меня от воров не оберегаешь».

Бывали, конечно, и такие случаи, когда частные иконы своей «чудотворной» славой приобретали более или менее широкий круг поклонников, выходивший даже за пределы того города или той области, где жил владелец такой иконы. Типичной историей создания новой чудотворной иконы, приобревшей широкий круг поклонников и обогатившей, конечно, своего владельца, является сказание о Луке Колоцком. В Колочи, в 15 верстах от Можайска, некто Лука, простой «ратай», «в пещере сый», «на некоем месте, на некоем древе» нашел икону богородицы, якобы явившуюся прямо с неба. Икона оказалась чудотворною и проявила первое свое действие над «некиим расслабленным», лежавшим в доме Луки. Лука и исцеленный сейчас же разнесли весть о чуде. К иконе со всех сторон стали стекаться больные и недужные, а Луку стали почитать как апостола или пророка. В Можайске его с иконою встретил князь со своими боярами, а в Москве — митрополит с епископами, со всем освященным собором, с князем, с княгинею, боярами и вельможами. С иконою Лука ходил из города в город и нажил огромное состояние, после чего возгордился и «сотворися напрасен и бесстыден». Однако все его грабежи и безобразия ему спускали, боясь его, как обладателя чудесной иконы; только под конец жизни он несдобровал, выведя из терпения можайского князя. Ловчий князя затравил

его медведем, а доходной святыней завладел сам князь, построивший для иконы Колоцкий монастырь, где искалеченный Лука кончил жизнь простым монахом. Этот случай в связи с историей новгородского купца 1611 г. и другими аналогичными примерами показывает, что русские XIII—XVII вв. недалеко ушли от африканских негров, которые делают и уничтожают своих богов ежегодно.

2. Местные культы

Переходя теперь к характеристике специально феодальных черт религии и культа XIII—XV вв., остановимся прежде всего на крайней раздробленности культа, соответствовавшей раздробленности феодального мира. Подобная раздробленность существует везде и всегда в феодальную эпоху: и в Египте, и в Вавилонии, и в Израиле, и в старом античном мире, и в Западной Европе, существовала и на Руси. Она начинается с основной феодальной ячейки, домена или феодальной вотчины. Каждый боярский двор был для зависимой от него волости не только центром экономическим, судебным и политическим, но также и религиозным. Никаких сельских церквей для общего пользования населения в Ростовско-Суздальской Руси тогда не было, церкви устраивались при дворах бояр и князей, иногда одна на двор, иногда две или три, судя по числу святынь. Эти церкви были очень незначительны по размерам — маленькие комнатки в княжеском или боярском доме, рассчитанные на 5—10, много 20 человек, исключительно для домашнего культа. Лишь в княжеских городах и более крупных боярских усадьбах небольшие церкви ставились рядом с дворцом, соединяясь с ним крытым ходом. В княжеские и боярские церкви, конечно, имели доступ только владелец с семьей, его служилые люди и приживальщики, а челядь и крестьяне не допускались. Но требы на крестьянских дворах обслуживались попом господской церкви. Через этого попа князь или боярин подводил под свою эксплуатацию религиозную базу. Домашние попы были в полной зависимости от господ, очень часто господин выбирал попа из своих холопов и посылал кандидата на выучку в соседний монастырь, где его учили грамоте и службам, а в худшем случае учили «со слуху». Если не находилось подходящего кандидата среди холопов, то владельцы церквей брали попов из огромной массы безместных бродячих попов, ходивших по богатым домам

в поисках места. Такие попы, поступая к боярину или князю, также попадали в полную зависимость от хозяина и становились в один ряд с другими челядинцами — почитался не жрец, а святыня, жрец был только ее профессиональным слугою[1]. Но вместе с тем он был профессиональным слугою и в классовом смысле: на господских селах он должен был поддерживать авторитет и власть своего господина, апеллируя не только к его материальным богатствам и силе, но и к авторитетам «невещественным»,— на барском дворе вместе с хозяевами жили и боги...

Местной святыней, патроном боярской вотчины, была чаще всего родовая икона, изображавшая святого, в честь которого был назван родоначальник данной боярской фамилии. Точно так же и каждый более крупный мир тогдашнего общества — монастырь, княжество или область — имел свое местное божество, своего патрона. В такой роли являлись прежде всего также иконы, которые были в каждом монастыре и в каждой области, чаще всего иконы богоматери: Смоленской, Владимирской, Казанской, Федоровской (в Ярославле), Курской, Устюжской, Тихвинской и др. Но еще характернее патроны в лице местных святых. Историки канонизации русских святых с грустью замечают, что число святых, почитавшихся всею церковью до соборов XVI в., было крайне незначительно, самое большее семь святых из 67, канонизированных в XIII—XVI вв., да и из этих семи святых лишь пять имели, несомненно, общецерковный характер. Но из последних три, Борис и Глеб и Феодосий Печерский, были унаследованы от Киевской Руси, и культ их имел, конечно, чисто формальное значение, а два других, московские митрополиты Петр и Алексей, были канонизированы уже в связи с объединительной московской политикой. В XIII—XV вв. по общему правилу святой почитался обыкновенно только в той местности, где родился, жил и создал себе репутацию святого, как гласит любопытное место из рукописного жития Прокопия Устюжского, где перечисляются главнейшие русские области и города с обозначением местных святых. «И каяждо убо страна и град блажит и славит и похваляет своих

---

[1] В данном случае Н. М. Никольский несколько преувеличивает зависимость духовенства от бояр и князей. Да и он сам постоянно подчеркивает и убедительно доказывает, что духовенство всегда было эксплуататором.

чудотворцев». Местный святой — это патрон почитающей его области. Функции святого характернее всего изображаются опять-таки в том же житии Прокопия: «Имеем тя (Прокопия) вси, яко стража и хранителя, и заступника граду нашему, яко никогда убо ты не воздремлеши, ниже опочиеши, но всегда сохраняя отчину твою, великий град Устюг, и окрестные пределы, и веси, и вси живущие ту людие». В соответствии с этим Новгород считался городом св. Софии, во имя которой был построен новгородский собор, и той же Софии считались принадлежащими новгородские пригороды и волости. Псков считался городом св. Троицы — по Троицкому собору, а Москва по Успенскому собору была городом богородицы. Речка Угра, отделявшая Московское княжество от Литвы, называлась «поясом богородицы». В роли патронов прежде всего выступают местные князья. В XIII в. удельные княжества наперебой стараются обзавестись такими патронами: во Владимире канонизируется Александр Невский, в Суздале — княгиня Ефросиния, в Твери — князь Михаил. От них не отстают Чернигов, Рязань, Муром, где канонизировали одну за другой две княжеские семьи. В XIV в. обзаводятся такими же патронами Ярославль, Псков и Новгород. За канонизацией князей начинаются в XIV в. канонизации местных епископов — канонизируются четыре новгородских епископа, Авраамий в Смоленске, Исаия в Ростове, Петр Московский. Одновременно с этим идет канонизация основателей монастырей, и, таким образом, каждый из многочисленных монастырских миров, образовавшихся в XIII—XIV вв., получает также своего патрона. Культ и по отношению к святым носил тот же материалистический, так сказать, фетишистский характер, как и по отношению к иконам. Умерший святой почитался не как невидимый небесный покровитель княжества, города, области или монастыря, а как реально присутствующий в своей отчине в виде своих мощей. Почитание святого без наличности его материального тела — совершено немыслимое дело для XIII—XVI вв. Повод к почитанию прежде всего дает могила святого, на которой обычно якобы совершаются чудеса; за чудесами открывается виновник чудес — мощи святого, т. е. чаще всего одни кости, нетления обычно не требовалось. Этот культ был, в сущности, тем же фетишизмом, только переменившим название и соединившимся с византийским культом святых. Местный характер таких культов в особенности подчеркивается военной историей того времени.

К местному святому обращаются за помощью во время войны. Так, по словам летописи, псковичи во время войны с немцами[1] перед битвами служили молебны своим святым князьям Всеволоду и Довмонту; новгородцы считали, что победили в 1240 г. шведов силою святой Софии и что она же спасла Новгород от татарского нашествия. Но еще любопытнее в этом отношении культ местных икон. Для местных жителей местная икона — неприкосновенная святыня, для чужих, из другой области, это предмет, не вызывающий никакого уважения. Смоляне, суздальцы и даже черниговцы, взявшие Киев под предводительством Андрея Боголюбского, как бы в насмешку над прозвищем князя разграбили «монастыри и Софию и Десятинную богородицу... и церкви обнажиша иконами и книгами и ризами и колоколы изнесошла все». То же самое повторилось в 1203 г. Но это факты более ранние. А вот факты XIV и XV вв.: в 1372 г. тверитяне, взяв Торжок, ободрали серебряные оклады с тамошних икон, а церкви сожгли; в 1398 г. новгородцы в Устюге «церковь соборную пречистыя пограбиша»; в 1434 г. великий князь Василий Васильевич, взяв Галич, сжег там церкви и монастыри. Число этих примеров можно бы еще увеличить; но и приведенные достаточно ясно показывают, что понятие об единстве предметов веры и культа совершенно отсутствовало. Надо заметить при этом, что победители не всегда отрицали божественный характер разграбляемой святыни; напротив, быть может, именно предосторожности ради они подвергали церкви, монастыри и иконы такому беспощадному истреблению. Случаи, когда местная святыня не уничтожалась, а бралась в плен победителем и обращалась в его божество, были также нередки. Мы будем иметь случай поговорить о них, когда дойдем до вопроса о московской канонизации святых, но не можем удержаться от одного чрезвычайно характерного примера. При упоминавшемся уже взятии Устюга новгородцами одну икону, «чудотворные Одигитрии взяша в полон», как какого-нибудь военачальника, и применяли к ней такие же меры пресечения бегства, как и к живым пленникам: «Един Ляпун стар, вскочив на сад и связа икону убрусом, и глагола тако: никой полоняник не связан на чужую землю нейдет». И еще сто лет спустя, при Иване III, икона слывет под названием полонянки: «некий воин царева полку» просит священника отслужить «канон полонянке пречистой бого-

[1] Речь идет о борьбе Пскова с Тевтонским орденом в начале XIII в.

родице Одигитрии»... Те же черты просвечивают и в отношениях жителей одной области к святым другой области. Так, монах, составивший Московскую летопись, рассказывает о любопытном соперничестве, якобы имевшем место между новгородскими и московскими святыми после завоевания Новгорода. Сергий, назначенный из Москвы архиепископом в Новгород, стал вводить там московские порядки, а к местному святому Моисею отнесся с пренебрежением, обозвав его «мужиком», за это местные святые наделали Сергию немало «досаждений», а один из них, Иоанн, ездивший, по мнению москвичей, «на бесе», отнял у Сергия волшебством ум, вследствие чего Сергий был из Новгорода удален.

Так образовался феодальный русский пантеон, состоявший из представителей того же класса, который правил на земле,— князей и боярства, ибо и основатели монастырей, и епископы, как мы увидим ниже, рекрутировались из того же боярско-княжеского сословия. Этот пантеон вместе с пантеоном чудотворных икон затмил собою главных христианских богов: Иисус Христос очутился в тени, апостолы совсем исчезли со сцены, а богоматерь растворилась в десятках «богоматерей» по числу ее чудотворных икон.

По тому же феодальному образцу строили свои культы и остальные миры, городские и крестьянские, те и другие в Псковской и Новгородской областях, где были города торгового типа и уцелели (в новгородских колониях) свободные крестьянские общины. Горожане одного и того же квартала организовывали братчину — городскую корпорацию, пользовавшуюся некоторым самоуправлением и некоторыми судебными правами; братчина выстраивала себе церковь, часто по обету, во время какого-либо бедствия и считала своими богами-покровителями того святого, во имя которого строилась церковь, и чудотворную икону, если такую удавалось раздобыть[1]. Так же строили церкви, а иногда только часовни крестьяне новгородских колоний. Они часто довольствовались часовней потому, что для них основное значение имели мелкие богослужебные чины и обряды на разные практические случаи жизни; для совершения таких служб церковь не была необходимой, а стоила она значительно дороже часовни. В крестьянских общинах часто не было христианского патрона, центр тяжести культа оставался

[1] Подробнее о *братчине* см. в следущей главе.— *Прим. авт.*

в магических действиях. Если не было своей чудотворной иконы — такие часто «являлись» сельским попам и просто проходимцам,— то с молитвами обращались к старым фетишам — деревьям, камням и чаще всего к источникам, при которых обычно ставились часовни, другим излюбленным местом для постройки часовен были кладбища. Кроме этих крестьянских церквей и часовен, в новгородских пятинах[1] были церкви на так называемых погостах, административных центрах мелких областных делений. Эти церкви были обязаны своим происхождением торговой колонизации. Погосты, как показывает значение этого слова, были местами гостьбы, т. е. торга, на которых останавливались в старину приезжие новгородские купцы. На этих пунктах первоначально находились языческие капища, подобные описанным у Ибн-Фадлана. Они с течением времени заменялись христианскими церквами. По мере освоения новгородцами пятинных земель погосты стали административными, а вместе с тем и религиозными центрами волостей, на которые были разделены пятины.

3. Феодальная организация церкви

Если культы испытали на себе столь мощное влияние феодализма, то в еще большей степени это явление заметно по отношению к структуре церкви XIII—XV вв. и ее руководящей верхушки. Вся церковная организация была насквозь проникнута феодализмом; ее нормами являются не церковные каноны, а удельно-феодальные обычаи, господствовавшие тогда в русских землях. Историки русской церкви постоянно констатируют, что русские церковные порядки того времени на каждом шагу отступали от канонов, и по шаблону объясняют эти отступления то фиктивностью надзора со стороны константинопольского патриарха, который за дальностью расстояния успевал заботиться только о следовавших ему пошлинах, то непросвещенностью русских иерархов. На самом деле и константинопольский патриарх, и невежество духовенства были тут ни при чем. Живя в среде феодального общества, церковь должна была и сама проникнуться феодализмом.

Уже самый состав высшего духовенства и монашест-

[1] *Пятины новгородские* — территориально-административные единицы новгородской земли конца XV — начала XVIII в.

ва обнаруживает нам самое близкое социальное родство духовных господ со светскими господами. Епископы избирались обязательно из бояр; в монахи шли также князья и бояре, так как постригавшийся должен был делать вклад или селами или деньгами; монахи из купцов и зажиточных крестьян встречались только как исключение. На монаха, принятого в монастырь «за богорадь», т. е. ради бога, без вклада, остальные монахи смотрели пренебрежительно, «с укоризною», держали его в черном теле и часто не признавали за ним равных с остальными прав в монастырской общине. Основатели монастырей, причисленные в XVI в. к лику святых, почти все либо князья, либо бояре; только пять-шесть человек из них, никому не ведомые святые вроде Елеазара Анзерского или Александра Ошевенского, были купцы или крестьяне. А строгий игумен Троице-Сергиевской лавры, приглашенный туда из Заволжья Паисий Ярославов, после двух лет игуменства сбежал из монастыря, потому что не мог обратить монахов на путь благочестия, на молитву и пост, «бяху бо там бояре и князи постригшиеся не хотяху повинутися». Иосиф Волоцкий, лучший идеолог монашества XIV—XVI вв., аргументирует право монастырей владеть вотчинами именно тем, что в монахи постригаются «почтенные и благородные люди», не будет сел — не будет и «почтенных и благородных старцев», не из кого будет назначать митрополитов и епископов, и сама вера поколеблется.

Русская церковь этой эпохи формально делилась на епархии, во главе которых стояли епархиальные архиереи. Но последние чувствовали себя в своих епархиях не управителями, а вотчинниками, и этот характер епархиального епископата признавался и в быту и официально. Архиерей — *владыка*, как звали его в быту; это прозвище вполне соответствует официальной терминологии княжеских и митрополичьих указов, которые повелевали епископам именно *владеть*, а не управлять епархиями. Население епархии обязано было иметь к епископу «любовь и всяко послушание» и прежде всего исправно платить ему дань. Под послушанием подразумевалось подчинение местного населения административным и судебным органам, поставленным епископской властью. Как между светскими властями, так и между епископами происходили нередко конфликты из-за спорных территорий. Споры возникали отчасти вследствие недомолвок в жалованных грамотах, отчасти потому, что далеко не все церковные миры епархии обязаны были подчиняться мест-

ному епископу. Епархия XIII—XV вв. не является целостной областной единицей, напротив, под епархией XIII—XV вв. скорее надо разуметь комплекс феодальных миров, подчиненных епископу и расположенных по большей части чересполосно. Епископу подчинялись только епископские церкви, монастыри и имения; напротив, монастырь, основанный боярином или князем, обычно подчинялся власти основателя и его преемников; в таком же положении были церкви, построенные боярами и князьями. Бывали и такие случаи, что епископ, построивший в своей епархии монастырь или церковь, при переходе в другую епархию сохранял свое право владения над такими церквами и монастырями. В XVI и XVII вв., когда удельный феодализм быстро разлагался, великий князь и митрополит открыли, что такой порядок является совершенно неканоническим, и начали с ним борьбу. Но византийский Номоканон[1] считался обязательным и в удельный период, однако в спорных случаях обращались не к нему, а к жалованным и другим грамотам.

Управление епископа сводилось главным образом к извлечению доходов из епархии. Считалось обычным делом, что господские церкви строятся и господские попы назначаются и переходят с места на место без всякого благословения и утверждения архиерея. Но освятить новую церковь и посвятить нового попа имел право только епархиальный архиерей, который не допускал в этом случае даже самого митрополита, ибо освящение церквей и посвящение попов было сопряжено с уплатой епископу определенных сборов и пошлин. Кроме этих сборов клирики обязаны были платить десятину и целый ряд других пошлин. Особенно выгоден для архиереев был так называемый «въезд», или «езда»,— пошлина при объезде епархии архиереем, взыскивавшаяся якобы на покрытие путевых расходов архиерея, хотя по обычаю архиерея и его свиту должны были содержать на свой счет и снабжать провизией на дорогу те монастыри и церкви, для ревизии которых он останавливался. Кроме доходов с церковных учреждений каждый архиерей имел доходы с хозяйственных угодий, пожалованных князьями, которые, по словам

---

[1] *Византийский Номоканон* — сборник христианских церковных правил, постановлений и законов Византийской империи. В конце XIII в. заимствован Русской православной церковью, переработан и приспособлен к условиям феодальной Руси и назван «Кормчей книгой». Служил для руководства церковью, особенно церковными судами.

летописи, «нещадно даяху в вечное наследие грады, погосты, села, земли и борти, и реки и великие волости со всеми прибытками». Сведения из XVII в., когда размеры церковных владений вообще значительно поубавились, дают такие примерные цифры: вятскому епископу принадлежало 30 деревень, 66 починков, 4 займища, 30 дворов; за другими 15 епископами числилось в городах, селах и деревнях 28 000 дворов; патриарху принадлежало больше 7000 дворов. Эти имения архиереи раздавали за службу своим служилым людям или отдавали в эксплуатацию на оброчном праве; при отдаче в грамоте оговаривалось, что получившему «тех вод (или земель) не освоить никакой хитростью, от церкви божией не отставать». Само собою понятно, что и люди епископских дворов подлежали исключительно суду и управлению епископа и обязаны были платить ему положенную «дань». В полном соответствии с таким характером епархиального управления находился и состав епархиальной епископской администрации. Тут перед нами выступают те же самые должности, как во дворце любого князя или крупного боярина: в центре — казначей и дворецкий с писцами, на местах — волостели, тиуны, десятильники и приказчики. Все эти должности замещались обычно мирскими людьми, крупные — из бояр, мелкие — из боярских детей или дворян.

Феодальная природа церковного властвования этой эпохи ярко обнаруживается также в двойственности тех инстанций, которым обязаны были подчиняться архиереи. Архиереи были подчинены, с одной стороны, митрополиту, дававшему им посвящение, с другой стороны, местному князю, который выдвигал кандидата, лишь утверждавшегося на соборе епископов; право князя основывалось на том, что он считал себя обладателем dominium directum (права прямого владения) над всеми землями его княжества. В силу этого князь также получал с епископа некоторую условную ежегодную «дань» и мог согнать с кафедры любого неугодного ему архиерея.

Еще ярче феодальные черты выступают в положении мелких церковных миров, монастырей и церквей. Они, как уже сказано, находились в ленной зависимости от князей и бояр, а в Новгородской области — от веча. Эта зависимость обусловливалась пожалованием монастырям или церквам земель от князя, боярина или веча. Как обладатели dominium directum князь, боярин или вече считали себя вправе распоряжаться церковными и монастыр-

скими землями, т. е. передавать их от одного церковного установления другому, а также пользоваться доходами и имуществами монастыря или церкви. Этим правом объясняется, почему церкви и монастыри, переходя под власть нового князя, просили его «подписать» жалованную грамоту, данную прежними князьями. В этом отношении характерно также еще и другое явление: когда стала усиливаться Москва, монастыри, находившиеся в зависимости от удельных князей, стали переходить «под державу» московского князя, но при этом соблюдалось непременно условие, чтобы земли и села монастырские по-прежнему оставались под властью местных князей и тянули им установленные подати и повинности (классический пример — переход в 1506 г. Волоколамского монастыря от волоколамского князя под державу московского государя). Из верховного права князей над монастырями и церквами вытекало княжеское право поставлять игуменов и попов, осуществлявшееся посредством представления митрополиту кандидатов для посвящения, отсюда же вытекало право князя на поборы с подвластных ему монастырей и церквей. В удельной Руси еще меньше, чем в феодальной Европе, были установлены размеры и случаи таких поборов, все зависело от личного характера монастырского сеньора. Обычно эти поборы ограничивались требованием материальной помощи в исключительных случаях и расходами по гостеприимству князя и его свиты; но в теории это право ничем не было ограничено. Фраза новгородского епископа Серапиона: «Я волен в своем чернеце, а князь Федор волен в своем монастыре, хочет — грабит, хочет — жалует» — как нельзя лучше выражает феодальную природу монастырского соподчинения и неограниченное право князя на поборы с его монастырей. Заметим, впрочем, что этот самый князь, Федор Волоколамский, от грабительства которого Иосиф Волоцкий спасся под державу московского князя, был, кажется, единственным князем в своем роде. За такую зависимость монастыри, однако, пользовались помимо огромных доходов во своих владений полным иммунитетом во внутренних делах. Главное значение имел, конечно, судебный иммунитет, так как суд был в то время одной из самых доходных статей. «Беседа Валаамских чудотворцев»[1] считает ненор-

[1] *«Беседа Валаамских чудотворцев»* — апокрифическое (религиозное по содержанию, но не признанное церковью каноническим, священным) произведение XVI в.

мальным, что «иноки владеют волостями, судят мир, мирскими слезами кормятся, приставов держат»; но иноки делали это на полном законном основании, «а волостели мои в околицу его (игумена) не въезжают» — вот стереотипная фраза всех княжеских жалованных грамот монастырям. Подробнее всего содержание монастырского иммунитета излагается в жалованной грамоте белозерского князя Кирилло-Белозерскому монастырю. Людям игумена Кирилла, говорит белозерский князь, «ненадобе моя дань, ни иная никоторая пошлина... волостели мои к тем людям не всылают ни по что, не судят... а тех людей ведает и судит игумен Кирилло сам». Тут игумену формально предоставляется не только право юрисдикции, но и право сбора налогов и пошлин в свою пользу, так как на тогдашнем языке слово *управлять* значило не что иное, как *собирать дань*.

Огромное большинство игуменов и епископов находилось в феодальном подчинении у князей, но нельзя сказать, чтобы у нас совершенно не было духовных сеньоров. Такими сеньорами были новгородский владыка и московский митрополит. Формально последний был главою первого, но фактически зависимость новгородского владыки от московского митрополита была построена на феодальном обычае и почти не затрагивала суверенных прав «господина великого Новгорода» и владетельных прав самого владыки. Кандидат на архиепископскую кафедру избирался и утверждался в Новгороде, митрополит не имел права отвода и только посвящал избранного кандидата, получая за это установленную пошлину. Раз в четыре года митрополит появлялся на месяц в Новгороде, чтобы осуществить свое право верховного суда, тут новгородским церковникам приходилось тратиться — «тяжко же бысть владыце и монастырем кормом и дары»; иногда митрополит вызывал архиепископа в Москву «по святительским делам», интересуясь опять-таки материальной стороной этих «дел». Вмешательства, а тем более руководства церковными делами Новгорода со стороны Москвы не могло быть и не было никакого вплоть до подчинения Новгорода; даже и существовавшие связи новгородцы пытались порвать. В 1384 г., воспользовавшись церковными неурядицами в Москве, когда на митрополичьей кафедре сразу оказались три митрополита, спорившие друг с другом за власть, вече постановило не обращаться по церковным делам в Москву, не давать митрополиту месячного суда в Новгороде и облечь новгородского

владыку всей полнотой церковной власти, а когда митрополит Пимен все же вздумал по обычаю заехать в Новгород, новгородцы встретили его с подобающими почестями, но в суде и пошлинах отказали наотрез. Только через десять лет прерогативы московского митрополита были восстановлены после военного вмешательства московского князя. Если отвлечься от этих слабых связей с Москвой и оценивать положение новгородского владыки, исходя из материальной базы последнего и из совокупности его сеньориальных прав в его владениях, то мы должны признать, что новгородский владыка в сравнении с московским митрополитом был, как сеньор, сильнее во многих отношениях. В его распоряжении находились огромные земли и другие доходные статьи, управление которыми было построено по бенефициальной системе. Оно осуществлялось при помощи целого ряда служилых людей, носивших название софиян, или мирского воинства владыки, или владычных дворян. Софияне разделялись на разряды в порядке иерархической лестницы и сообразно со своим положением занимали те или другие должности, связанные с различными кормлениями: одни занимали должности при дворе владыки в качестве стольников, чашников и т. д., другие посылались для управления и суда в земли, подчиненные новгородскому архиепископу. Новгородский владыка, подобно его западноевропейским собратиям, был обладателем не только меча духовного. Находясь в подчинении у «господина великого Новгорода», новгородский владыка в некоторых случаях был обязан выставлять со своих земель особый полк, так называемый владычный стяг. Воевода, командовавший этим полком, обязан был действовать во всем согласно с приказаниями владыки, который по своему положению не мог лично командовать этим полком. На этой почве иногда происходили недоразумения между владычным воеводой и другими командирами новгородского ополчения. Даже после присоединения Новгорода к Москве новгородский архиепископ некоторое время оставался все тем же могучим сеньором, облеченным и военными функциями. Иосиф Волоцкий рассказывает про Серапиона, преемника Геннадия на новгородской кафедре, что он роздал церковные земли и имущества боярам и детям боярским, т. е. продолжал применять ту же бенефициальную систему, что и его предшественники. Такими же сеньорами, но более низкого ранга были некоторые новгородские архимандриты.

Московский митрополит не мог сделаться таким же крупным сеньором, как новгородский владыка, ибо не располагал такими же огромными владениями и не занимал по отношению к московскому князю такого же независимого положения, как новгородский владыка по отношению к вечу. Однако он после новгородского архиепископа был все же самым крупным церковным вотчинником,— в начале XVI в. числилось зарегистрированных за митрополитом 1825 дворов и столько же, вероятно, было незарегистрированных. На митрополичьих землях сидели митрополичьи бояре, из которых наиболее старые еще в XVI в. выходили на войну особым отрядом под командой владычного воеводы. Политические права московского митрополита были признаны и татарским ханом. Ярлык хана Узбека, данный митрополиту Петру, трактует московского митрополита как владетельного князя, подчиненного непосредственно хану, дает митрополии свободу от татарской дани, подтверждает судебные и административные права митрополита и обязывает его за это лишь немногим: «Да молит бога за нас, и за наши жены, и за наши дети, и за наше племя...»

Чтобы довершить характеристику феодальной организации тогдашней русской церкви, остается указать еще две черты. Во-первых, церковное управление в сфере отношений между представителями церковной иерархии, подчиненными друг другу по каноническим правилам, выражалось прежде всего и главным образом во взимании поборов. Епископы платили митрополиту, игумены — митрополиту или епископам, приходское духовенство — епископам. Во-вторых, церковных ленов искали с такою же охотою, как и на Западе, и в связи с этим искательством развивалась настоящая продажа высших духовных должностей. Выгодные игуменские и епископские места стоили очень дорого; бывали случаи, что кандидат уплачивал митрополиту до 5000 рублей на наши деньги. В конце XIII в. митрополит Кирилл пробовал бороться с этим злом и созвал собор (1274 г.), на котором было запрещено брать за поставление попа и дьякона больше 7 гривен. Однако это постановление осталось пустым звуком: как мы увидим в следующей главе, век спустя псковские протестанты[1] выставляли в качестве исходного пункта своей критики господствующей церкви именно то обстоятельство, что священники и епископы поставляются «на мзде».

[1] *Протестанты* — речь идет о чисто русской так называемой ереси стригольников, распространенной и XIV—XV нв. и Пскове и Новгороде,

4. Монастыри и боярско-монашеская идеология

Мы видим, таким образом, что в удельную эпоху церковная организация находилась всецело в руках господствующего класса и получила формы феодальной системы господства. По отношению к черному люду, преимущественно по отношению к крестьянам, феодальное господство церкви ярче всего выразилось в организации монастырского хозяйства.

XIV в. и начало XV в.— золотое время в истории основания монастырей: за один XIV в. было основано 80 монастырей, т. е. почти столько же, сколько за предшествующие три века вместе (87 монастырей), а в первую половину XV в.— 70 монастырей. Монастыри основываются не только на севере; очень много монастырей в это время появлялось и в центре, совсем недалеко от Москвы, в глухих лесных углах, еще не тронутых боярской или княжеской эксплуатацией. Основание монастыря для окрестного крестьянского населения вовсе не было таким радостным событием, каким изображают основание монастырей монахи-летописцы и жития святых. Когда светильник веры, будущий святой чудотворец, рубил себе в лесу, но непременно у слияния двух рек, одинокую келью, зародыш будущего монастыря, окрестные крестьяне откровенно заявляли ему: «Почто в нашей земле построил еси монастырь? или хощеши землями и селами нашими обладати?» Этот мотив вражды крестьян к основателям монастырей, в житиях и в летописях объясняемый кознями диавола, имел вполне реальное основание: монастыри как религиозные учреждения крестьянам были не нужны, а между тем основание монастырей неизменно сопровождалось пожалованием окрестных сел с «житейскими крестьяны» новым обителям. Поэтому вражда крестьян по отношению к основателям монастырей иногда кончалась плохо для святых отшельников. Дмитрий Прилуцкий, Стефан Мохрищский, Даниил Переяславский, Александр Куштский, Арсений Комельский и Антоний Сийский принуждены были уйти из тех мест, где они первоначально собирались основать обители; келью Кирилла Белозерского соседние крестьяне несколько раз пытались поджечь; Григория и Кассиана Авнежских, построивших монастырь на Авнеге, соседи убили, разграбили монастырь и сожгли ряд построек, в кельях поселились сами, «а баб уводяху любодействовати»; Агапита Тотемского соседние крестьяне утопили. Но, конечно, победителями

оставались монастыри, в защиту которых князья присылали военные отряды и которые постепенно распространяли свою власть на всю соседнюю сельскую округу.



Зосима и Савватий, основатели Соловецкого монастыря.

Собранные таким грабительским путем монастырские земли по своим размерам должны были быть огромны. По свидетельству иностранцев, Адама Климента и Горсея, посетивших Москву в половине XVI в., церкви и монастырям тогда принадлежало не менее трети всех русских земель, причем Горсей в доказательство правильности своего показания ссылается на слова самого Ивана IV. Некоторые понятия о величине владений отдельных монастырей может дать перечисление сел и деревень Волоколамского монастыря: у него было 11 сел и 24 деревни, и этот монастырь был еще не самый богатый. На свои села и деревни монахи смотрели исключительно как на источник доходов, а на крестьян — как на рабочий скот. Откровеннее всего этот взгляд выражен Иосифом Волоцким, который вообще может считаться лучшим и типичным выразителем идеологии русского монашества XIV—XVI вв. Он говорил, что не нужно через меру утруждать крестьян работою и данями: обеднеет крестьянин, обеднеет и господин земли, отдохнет крестьянин на льготе, и господину не будет убытка. И в своем уставе он предписал брать с крестьян судные пошлины в половинном размере против установленных судебников. Но это была ничтожная льгота, оставшаяся незаметною при том количестве повинностей, которыми были задавлены монастырские крестьяне. Например, крестьяне Константиновского монастыря, монастыря не из самых крупных, по уставной грамоте 1391 г., обязаны были «церковь наряжати, монастырь и двор тынити, хоромы ставити, угуменов жеребей весь рольи орать изгоном и сеяти, и пожати и свезти, сено косити десятинами и в двор ввезти, ез рыбу (рыбу

в загонах) бити, и вешний и зимний сады оплетати, на невод ходити, пруды прудити, на бобры им в осенние поити; а на великдень и на Петров день приходят к игумену, что у кого в руках, а к празднику рожь молоти и хлебы печи, солод молоть, пиво варить, на семя рожь молотить, а лен даст игумен в села, и они прядут, сежи и делиневодные наряжают, а дают из сел все люди на праздник яловицу; а в которое село приедет игумен в братщину (на братский жертвенный пир в храмовый праздник), и сыпци дают по зобне овса коням игуменовым».

Придавленные невыносимой тяжестью этих поборов и повинностей, монастырские крестьяне пробовали иногда жаловаться, искать управы на притеснителей у самого митрополита. Так, крестьяне только что помянутого Константиновского монастыря подали митрополиту Киприану жалобу на то, что новый игумен «наряжает дело не по пошлине», т. е. не по условному обычаю. Однако митрополит, допросив прежнего и нового игуменов, нашел, что все правильно, и предписал: «Игумена слушайте, а дело монастырское делайте». Крестьянам оставалось возложить надежды на бога, который должен же услышать, как вопиет перед ним «грех священнический и иноческий и кровь христианская». Однако проходили годы за годами, люди старились и умирали, нарождались новые поколения, а на земле все оставалось по-старому. Мысль черного человека стала тогда обращаться к вопросу о загробной жизни, так как на земле он не видел для себя никаких средств к спасению. Тут на помощь ему пришли христианские эсхатологические представления, но не из ортодоксальных умозрений отцов церкви, а из свободной апокрифической литературы, заимствовавшей свой материал главным образом из апокрифического Апокалипсиса Петра, в основе которого лежат эсхатологические идеи того великого эллинского народно-религиозного движения, которое принято называть орфизмом[1]. Апокалипсис Петра не интересуется чудовищными картинами боя Агнца с Драконом и ничего не желает знать о смарагдовых и сапфировых сооружениях небесного Иерусалима; его больше всего интересует та самая геенна огненная, где вместе с сатаною будут мучиться враги народа, тор-

---

[1] *Орфизм* — религиозное течение в Древней Греции (VIII—VII вв. до н. э.). Названо по имени легендарного певца Орфея. Основу верований орфиков составляло учение о душе как добром начале, теле как «темнице души» и о загробном воздаянии.

жествовавшие свою победу над народом при жизни. И от Апокалипсиса Петра, как побеги от корня, пошли разные «Хождения по мукам», в которых каждый век запечатлевал стонущий вопль угнетенных и оскорбленных о том справедливом суде и правде, которых они не находили под солнцем. Киевские, псковские и новгородские паломники, ходившие на Афон и в Палестину, принесли оттуда целый ряд таких «Хождений по мукам», и хотя церковь немедленно занесла их в индекс «отреченных» книг, ибо некоторые из них населяли места самых жестоких мучений духовными сановниками, однако эти сочинения сейчас же сделались самыми любимыми произведениями народной литературы. По их образцу в начале XV в. стали появляться первые самостоятельные русские сказания о хождениях по раю и аду, возникшие в связи с эпидемией «черной смерти», которая в это время опустошила Псков и Новгород и их области. В русских сказаниях апостол Петр заменился монахом, а Христос — ангелом; но, по существу, в их аксессуарах оригинального было мало, так как представления о физических мучениях или физическом блаженстве души, представлявшейся обычно в виде самого настоящего человеческого тела, повешенного за ноги или за волосы или кипящего в смоле, вполне согласовались с анимистическими воззрениями русской народной массы. Но их основная идея было внушена тогдашней русской действительностью: они восхваляют благотворителей, не притеснявших черный народ, и грозят адскими мучениями жадным вельможам и в особенности монахам, отказывавшим в помощи нищей братии, которая во время великого мора начала XV в. особенно нуждалась в куске хлеба и в крове, «обидящим, грабящим и бичем истязующим» своих крестьян. Это был первый народный протест против церковной организации как орудия господства, первое прямое произведение религиозной реформы Владимира, протест, правда, только идеологический; бунтарские протесты пришли позже.

Сообразно с широкими размерами той территории, на которую простиралась хозяйская власть монастыря, распылялись и сами монахи. Волоколамский монастырь был первым настоящим общежительным монастырем, где действительно все монахи жили вместе; в огромном же большинстве случаев монахи не жили в монастырях постоянно, а жили в монастырских селах, деревнях и мельницах, куда игумен назначал их управителями. Совет митрополита Киприана (конец XIV в.) управлять селами не

через посредство монахов, а при помощи приказчиков из богобоязненных мирян так и остался благим пожеланием. Сосредоточивая в своих руках огромные доходы, монастыри с середины XV в. еще более расширяют свои хозяйственные операции. Некоторые обители начинают переводить своих людей на «серебро», т. е. на денежный оброк. Из платежей этих «сребреников» и из доходов с продажи продукции монастырских имений накапливаются капиталы, которые пускаются монастырями в рост. Таким путем создаются еще более длинные нити отношений, распыляющие еще более монастырскую жизнь. Некоторые монастыри отпускают своих монахов ходить по людям и собирать пожертвования для монастырей. Уже в XV в. этих «прошаков», по выражению Нила Сорского, было так много, что они «отягчали вся грады и веси». Только в одном отношении хозяйственные интересы монастырей создавали своеобразную концентрацию: женские монастыри иногда предпочитали отдавать свои вотчины в управление мужским монастырям вместо того, чтобы держать приказчиков. Монахини таких монастырей, не стесняясь, поселялись вместе с монахами в одном и том же монастыре, живя на годовые доходы. Совместное сожительство сейчас же приводило к обоюдному забвению обета воздержания; монахам не приходилось уже искать баб, имея под боком «христовых невест». Подобные отношения никого не смущали, стали бытовым явлением. Было найдено юридическое положение и для детей, рождавшихся от таких связей,— они оставались при монастырях в качестве монастырских рабов.

Таковы основные черты монастырского хозяйственного строя. Если по отношению к крестьянам монахи являлись в роли таких же господ, какими были и бояре, только еще более требовательных и жестоких, то по отношению к тому боярскому классу, плоть от плоти и кровь от крови которого было монашество, монастыри выполняли определенную религиозную функцию. Тут мы подходим к вопросу о содержании верований тогдашнего боярства, поскольку эти верования обусловливались практическими потребностями боярской жизни. Сами монахи иногда откровенно сознавались, что пошли в монастырь не затем, чтобы спастись, а затем, чтобы «есть хлеб в покое», как выразился вологодский епископ в 1588 г. Но те князья и бояре, которые дарили монастыри столькими селами и крестьянами, делали это не даром и не только для того, чтобы дать монахам спокойный хлеб. Мы уже увидели, что

служба, которую церковные владельцы должны были нести с земли, в Новгороде была военная, но такой характер этой службы в Новгороде объясняется военно-купеческой организацией Новгородской республики, и в остальной Руси мы ничего подобного не встречаем. Та практическая задача, за исполнение которой князья и бояре награждали монастыри великими и богатыми милостями, заключалась вовсе не в военных заслугах: «не иноческим воеводством, ниже их храбростию грады крепятся и мир строится, но их постом и молитвою». Русские монахи XIV—XVII вв. были такими же oratores, *молитвенниками*, какими были их западноевропейские собратья феодальной эпохи. «Богоустановленная» триада: bellatores, oratores, laboratores — существовала, следовательно, и у нас и называлась теми же терминами: князья и бояре — *воинники*, епископы и монахи — *молитвенники*, крестьяне — *работные люди*.

Профессиональный класс молитвенников и на Руси и во всех других странах создавался под влиянием одних и тех же условий. С того момента, как способы сношения с божеством, узнавания его воли и выпрашивания у него милостей отливаются в магические формулы и обряды, совокупность этих формул и обрядов постепенно превращается в особую тайную науку, не всегда доступную всякому смертному. Формулы и обряды всегда лучше известны тому, кому чаще всего приходится быть отправителем культа. По мере усложнения культа постепенно создается класс профессиональных посредников между божеством и человеком. В дохристианскую эпоху у русских славян уже были зачатки такого класса в лице волхвов и немногочисленных жрецов; но, как мы уже видели, их развитие было в корне пресечено появлением христианства. Христианство дало Руси новый класс молитвенников в готовом виде. Эти молитвенники принесли с собою также новую теорию и технику сношений человека с божеством. Но, как и следовало ожидать, сложная механика византийского культа и богословские представления о божестве на русской почве своеобразным способом видоизменились применительно к старинному мировоззрению. Как мы уже указывали выше, черный люд заимствовал из христианства почти исключительно одни названия, сохранив содержание старой религии в неприкосновенности. Боярство в некоторых отношениях, как мы уже видели, также осталось при старых культах и верованиях, но, захватив в свои руки «богомолия», «еже монастыри и

церкви нарицаются», оно переняло у греческих учителей и кое-что новое и в области веры, но лишь такое, что подходило к его старинному мировоззрению.

Лучшее выражение религиозного сознания боярско-княжеского класса мы находим в сочинениях уже не раз упоминавшегося Иосифа Волоцкого. В своей полемике с заволжскими старцами и против еретиков он изложил символ веры тогдашнего русского православия, изложил своеобразным методом собирания цитат откуда попало, лишь бы эти цитаты книжным образом выражали его мысль. Из его полемики мы узнаем, что боярство верило не только в иконы и мощи, но и в единого бога, как требовала официальная христианская догматика. Но этого единого господа бога Иосиф Волоцкий изобразил так, что восточные отцы, составлявшие Никейский символ[1], сочли бы Иосифа самым злым еретиком. По мнению Иосифа, только еретики говорят, будто бы богу свойственно строить все премудростию, но несвойственно ему «прехыщрением строити». «Зри, окаяние и безумне, что глаголеши»,— восклицает Иосиф, обращаясь к своему оппоненту, и дальше он доказывает, что господь бог все делал «прехыщрением и коварством». Всесильный бог мог бы отдать евреям египетские богатства «явственно», но он так не сделал, а повелел Моисею «прехытрити» фараона; бог мог бы явственно помазать на царство Давида, но он предпочел «прехытрити» Саула; он так же поступил и с Исавом, и с Лаваном, и с Иеровоамом, и с жителями Иерихона, «и многа суть такова в божественных писаниях прехыщренна же и коварства, яжь сам господь бог сотвори». Даже предустановленный план искупления павшего в раю человечества Иосиф сводит к тому, что бог мог бы совсем не допускать к Адаму и Еве диавола, но он допустил его и тут же «прехытри». Таким образом великий, всемогущий и премудрый бог Никейского символа, сотворивший весь видимый и невидимый мир и спасший человечество посредством предустановленного плана искупления, превратился в точного двойника русского князя XIII—XV вв., которому постоянно приходилось изворачиваться и хитрить и в сношениях с ордою, и в политике по отношению к Москве, и в мелких дрязгах с соседями, и в неприятных столкновениях с черным людом.

---

[1] *Никейский символ веры* — краткое изложение основ вероучения, главных догматов православия и католицизма. Принят на Никейском Вселенском соборе в 325 г., дополнен на Константинопольском соборе в 381 г.

В культе такого «прехытрого» божества в глазах тогдашнего боярства и князей должны были получить особое значение не те священнодействия, которые были связаны с воспоминаниями об акте искупления, а другие обряды, которые соответствовали старинным привычным формам культа. По старой привычке продолжали думать, что божество услышит молитву только тогда, когда она будет произнесена достаточно явственно, с соблюдением известных церемоний и в приятной для божества форме. И отсюда та необыкновенная любовь и клириков, и боярства к обряду, которую богословы, а вслед за ними либеральные русские историки пытались объяснить падением уровня образованности пастырей, просвещенных, пока к нам ездили греческие монахи, и постепенно растерявших просвещение, когда после татарского нашествия приток греческих монахов прекратился. Первое, что поражало всякого приезжавшего к нам иностранца,— это любовь к колокольному звону; колокола и колокольный звон сразу привились у нас как самая приятная музыка для божества, имеющая к тому же магический характер, и далеко оставили за собою свой скромный греческий оригинал. Великую и сокровенную тайну наши ученые богословы видели не в таинстве евхаристии, а в вопросе о формуле пения аллилуйи[1]. Аллилуйя, говорили наши книжники, заключает в себе божественную тайну и имеет сокровенную силу, «невегласом» не подобает «мудрити вещи сия». Споры о том, нужно ли двоить или троить эту магическую формулу, продолжались полтора века, пока Стоглавый собор не установил догмат о двоении аллилуйи. Другой «великий догмат премудрый» касался вопроса о том, как следует ходить с образами во время крестного хода — по солнцу или против солнца. На степень догматов Стоглавый собор возвел и двуперстие, которому также приписывалась магическая сила, и обязательное ношение бороды, соответствующее-де образу и подобию божию,— бог и святые изображались на иконах бородатыми. Такое же значение магических формул придавалось книжниками и молитвам. Домострой[2] уверяет, что достаточно известное число раз в течение трех лет читать

[1] *Аллилуйя* — прославление иудейского бога, которое позаимствовали христиане, превратив в припев церковных песнопений, а затем в самостоятельный гимн.

[2] *Домострой* — свод общественных, религиозных и семейно-бытовых правил поведения XVI в.

известные молитвы — и в человека вселится божество: после первого года вселится Христос — сын божий, после второго — дух святой, после третьего — бог-отец. Существовали правила, сколько молитв нужно было читать про себя во время богослужения, чтобы достичь спасения: «за псалтырю молви 7000 молитв: господи Иисусе Христе, сыне божий, помилуй мя грешного. За кафизму — 300 молитв (тех же). За славу — 100 молитв, за завьтреню — 1500 молитв» и т. д. Эти наставления ученых монахов чередовались с другими правилами, где уже неприкровенно обнаруживаются самые первобытные воззрения. Например, после причащения нельзя мыться в бане, а то смоешь с себя благодать; приложившись к кресту, к иконе или мощам, надо некоторое время удерживать в себе дух, «губ не раскрываючи», чтобы не вышел обратно полученный заряд благодати.

Для этих книжных расчетов и умозрений вообще необходимо было участие профессиональных молитвенников, умевших пользоваться «писаниями» для построения и оправдания только что описанных воззрений. Но феодальные условия жизни XIII—XV вв. способствовали особенному увеличению числа молитвенников. Перед князем или боярином того времени однообразная повседневная жизнь не ставила трудных проблем в борьбе за его существование. Прежний риск, когда южнорусский боярин или князь добывали себе добычу «полоном» в экспедициях, в которых иногда подвергалась опасности даже его жизнь, сменился теперь мирным житием, безопасной эксплуатацией «житейских крестьян», регулярно плативших судные пошлины, дани и оброки. Теперь для боярства жизнь была покойна и обеспечена; она представляла полный контраст с тем беспокойным временем, когда иной раз приходилось кормить Перуна человеческой жертвой, чтобы обеспечить успех разбойничьей экспедиции. Но тем более русский феодал задумывался над вопросом: что будет там? Забота о том, чтобы уготовить своей душе на том свете такое же беспечальное существование, как и здесь на земле, доминирует над всеми другими религиозными заботами русского феодала, как и его западноевропейского собрата. Как попасть в тот рай, который в таких живых красках описал новгородский епископ Василий? Это тот самый земной рай, который когда-то был насажден в Эдеме для Адама и Евы; он существует до сих пор под надежной охраной небесного стража; был там Агапий святой, который хлеба оттуда принес, был

Ефросим святой, который оттуда три яблока принес, а святой Макарий жил от рая только в 20 поприщах[1]. Живут там пресвятая богородица, Енох, Илия и все святые и угодившие богу в ожидании второго пришествия Христа, после которого будет новая земля и начнется рай духовный. Этот рай предназначен и для знатного русского человека: «то место святого рая находил Моислав Новгородец и сын его Яков... а тех, брате, мужей и нынча дети и внучата добри здоровы». В этом раю князья и бояре надеялись быть одни; туда они не хотели дать доступ не только черным людям, но даже и своим тиунам[2]. Так, князь Константин Полоцкий очень обиделся за тверского епископа Симеона, когда последний стал поучать, что злой тиун — при злом князе, а праведный тиун — при праведном князе и что, где после смерти будет князь, там и тиун. Но суть дела заключалась в том, как попасть именно в рай, а не в ад; ибо тот же епископ Василий доказывал существование и ада на западном краю земли таким же неопровержимым свидетельством живых новгородцев.

От мелких повседневных грехов можно было откупиться соответствующей эпитимией, состоявшей или в чтении молитв, или в лишних постах, или в милостыне. Но от ада такой дешевой ценой откупиться было нельзя. Чтобы «устроить свою душу», жертвы по мелочам, в виде мелкой милостыни или восковых свечей, были недостаточны. Тут на помощь пришла уже известная нам византийская доктрина, что души лучше всего и вернее всего спасаются молитвами «непогребенных мертвецов», т. е. монахов. Как мы видели во II главе, эта доктрина очень быстро привилась и пустила корни еще в Киевской Руси, но свои самые обильные и самые яркие плоды она дала на почве удельного феодализма и получила свое наиболее законченное выражение в идеологии тогдашнего монашества. Все бесчисленные села и деревни, которые князья и бояре жаловали монастырям, отдавались в жертву на «поминок души»; и официальные выразители идеологии тогдашнего монашества подчеркивают, что все эти земли и другие имущества принадлежат не монахам, а самому божеству. В своей защите неприкосновенности церковных имуществ Иосиф Волоцкий доказывает их неприкосновен-

[1] *Поприще* — примерная мера пути, равная дневному переходу.
[2] *Тиун, тивун* — название различных должностных лиц (приказчики, судьи низкого ранга и т. д.) на Руси в X—XVII вв.

ность тем, что «церковная и монастырская вся богови суть освящены». Другой не менее громкий авторитет, митрополит Макарий, говорит, что церковные и монастырские имущества «вложены богови и пречистой богородице и великим чудотворцам вданы». Наконец, тот же самый взгляд самым определенным образом выражен и санкционирован в одном из постановлений Стоглавого собора, запрещающем отчуждение вотчин и сел, «данных богу в наследие вечных благ». Но жертва есть только залог исполнения просьбы, это — дар божеству, располагающий бога в пользу просителя. Принеся жертву, надо изложить и просьбу, и изложить ее с соблюдением всех требуемых форм. Тут-то и нужны были молитвенники, которые являлись посредниками между жертвователем и божеством и за свое посредничество пользовались доходами с божьих имуществ.

Молитвенникам оставалось только поощрять и развивать эту выгодную теорию «устроения души». Для этой цели первоначальный чисто элементарный взгляд был развит в целую теорию душеспасительного *синодика*, т. е. книги, в которую записывались имена вкладчиков на помин души. Полнее всего эта теория развита в предисловии к синодику Волоколамского монастыря, вследствие чего некоторые исследователи считают автором этого предисловия Иосифа Волоцкого. Предисловие, советуя каждому христианину устраивать свою душу посредством отказа на поминок сел или других вкладов, изображает яркими красками судьбу тех, кто своевременно не позаботился об этом, и судьбу тех, кто сделал это. Пусть никто не откладывает этого дела и не завещает сделать это своим родственникам: на них нельзя полагаться, они расточат все имение «в объядении и пианстве», и богу ничего не достанется, а души несчастных, оставшихся без церковного поминовения, «во аде мучимы суть, а дети их — в убожестве и по работам». Иная судьба ждет за гробом тех, кто «добре устраивает свою душу», т. е. жертвует села и вотчины, за которые жертвователей записывают в синодик для вечного поминовения; когда священник читает по синодику их имена, то ангел господень вписывает те имена «в вечных обителях в книгах животных». Отсюда предисловие заключает, что синодик — это спасительная книга, более полезная, чем все божественные писания, ибо божественное писание только для живых, а синодик и для умерших, и мертвым и живым он приносит одинаковый телесный покой: душам умерших — избавление от вечных

мук, а молитвенникам — пищу и питие, одежду и обувь, весь келейный обиход, села и вертограды, реки и озера, пажити и монастырский скот.

Размер услуг, которые обязаны были оказывать молитвенники своим посредничеством, находился в прямой зависимости от величины дара. Как показывает любопытное послание Иосифа Волоцкого княгине Марии Голениной, тут соблюдалась такая же точно такса, как в эпитимиях или за требы. Княгиня была недовольна, что за ее вклад Иосиф не записал трех ее покойников на вечное годовое поминовение, и даже назвала претензии монастыря «грабежом», на что Иосиф отвечает пространным посланием: никакого грабежа здесь нет, но это обычная плата в таких случаях — и в доказательство перечисляет монастырские расходы по поминовению. Это не грабеж, а «ряд», и везде так «по всем монастырям и по соборным церквам в годовое поминание пишут в век учинившие ряду». Мы узнаем далее, что за годовое поминовение жертвователи «рядятся» давать ежегодно известное количество денег и хлеба (князь Хованский давал, например, по 100 четвертей в год) или делают единовременный вклад, селом или деревней.

Удельные идеологи «устроения души» не забывали, конечно, и заветов киевского пропагандиста этой доктрины Феодосия Печерского, который, как мы видели, доказывал, что наиболее верный способ спасти душу заключается в поступлении в число молитвенников. Правда, агитация за такой способ устроения души не давала крупных количественных результатов, но зато постригавшийся князь или боярин почти всегда передавал монастырю все свои вотчины, оставляя ни при чем своих наследников. Неудивительно, что монастыри гонялись за богатыми постриженниками. Биография Иосифа содержит в себе один любопытный случай такого рода. Именно Иосиф подчинил своему влиянию князя Андрея Голенина, мужа вышеупомянутой вдовы княгини Голениной, и достиг того, что Андрей постригся в его монастыре, тут же отдав богородице все свое имение — серебро, золото, одежды и сосуды, весь скот и три села. «Житейские крестьяне», населявшие села и работавшие на монахов, не должны были поэтому жаловаться, если им жилось труднее боярских крестьян, если, по выражению Вассиана Косого, монахи их грабили и бичом истязали,—крестьяне работали не только на живых, но и на умерших. Тут мы опять-таки встречаемся с явлением, до известной степени ана-

логичным со старинным погребальным обычаем, в силу которого мертвец брал с собою свое имущество, в том числе и своих рабов. «Вданныя богови» села с крестьянами обеспечивали душе умершего беспечальное загробное существование: чем больше за душой было сел и крестьян, тем благополучнее было ей на том свете. Старый обычай модифицировался, но не до неузнаваемости, и сквозь новую идеологию мы еще можем рассмотреть архаические черты древних бесхитростных воззрений.

Формально-юридический характер боярского и монашеского благочестия вовсе не требовал от монахов каких-либо подвигов для спасения их души. Они чувствовали, что исполняют определенную функцию, молятся «за государя и за его бояр», получая за это от них милостыню, и дают контингент «почетных и благородных старцев» для замещения должностей митрополитов, епископов, архиепископов и т. д. Отправляя функцию богомоления, монахи предоставляли все прочие подвиги благочестия созерцательным натурам, уходившим в Заволжье и там добровольно подчинявшим себя самому строгому аскетическому режиму. Даже и богомоление монахи отправляли неохотно. Если в монастыре Иосифа ни один монах не смел увильнуть от богослужения, то это достигалось путем строгого полицейского надзора. Именно во время богослужения в церкви стояли особые надзиратели из опытных старцев, наблюдавшие, чтобы монахи без крайней нужды не уходили из церкви, и будившие заснувших. Эти строгие порядки выделяли монастырь Иосифа из среды прочих монастырей, но сейчас же после его смерти его строгий устав перестал соблюдаться. Все тогдашние писатели, какие только касаются монастырских нравов XIV—XV вв., сходятся в утверждении, что вчерашний боярин или князь, становясь монахом, продолжал вести такую же праздную и разгульную жизнь, как и раньше. В длинном ряду обличителей монашеской жизни мы находим людей таких противоположных взглядов, как Иосиф Волоцкий и Вассиан Косой или Максим Грек; негодует на монашеские нравы Иван IV в речи, обращенной к Стоглавому собору; наконец, стараются искоренить пороки монашеской жизни все соборы XVI в. Во всех монастырях, говорит Грозный, держатся хмельные напитки и монахи предаются пьянству, по кельям незазорно ходят женки и девки, а «робята молодые» («голоусые отроки», по выражению Иосифа Волоцкого, которые, по его мнению, были для монахов еще опаснее,

чем женщины) живут там невозбранно. Иосиф жалуется, что за трапезой слышатся только неподобные речи и скверные слова, а драки между монахами и игуменом — самые обыкновенные явления. При таких нравах строгим игуменам оставалось только либо уходить со своего поста, как сделал это Паисий Ярославов, или внедрять дисциплину «жезлом и затвором», рискуя иногда поплатиться собственной бородой, как случилось с Саввой Тверским.

Таков был общий тон религии высших классов тогдашнего общества. Как мы видим, христианство дало ему прежде всего организацию, еще одно лишнее средство для классового господства; что же касается содержания веры и культа, то в этом отношении обломки старого смешались с некоторыми элементами нового в своеобразную амальгаму, которую можно было назвать христианской религией только с большими оговорками — недаром один из иностранных исследователей русской религиозной жизни, швед Иоганн Ботвид, еще в 1620 г. считал возможным написать сочинение, посвященное вопросу: «Христиане ли московиты?». Однако следует заметить, что однородность описанной нами картины уже в XIV в. стала нарушаться появлением новых течений оппозиционно-критического характера. Так как эти течения были обусловлены процессом разложения удельного феодализма, то к ним мы обратимся в следующей главе, в связи с характеристикой всех тех изменений, какие произошли в церковной и религиозной жизни под влиянием развития денежного хозяйства и появления новых общественных классов.

IV

КРИЗИС ФЕОДАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ И МОСКОВСКАЯ ЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ

1. Городские ереси

Как мастерски показал в своей «Русской истории» М. Н. Покровский, со второй половины XV в. наступает экономический переворот — появляется постоянный и с каждым десятилетием расширяющийся рынок для сбыта сельскохозяйственных продуктов, растут города и возникает русское бюргерское сословие, и вместе с тем денежные отношения проникают в деревню и преобразовывают отношения между господами и крестьянами. Старые самодовлеющие феодальные миры теряют свою независимость, центробежные силы слабеют, крепнут силы центростремительные, и в XVI в. слагается Московское государство на развалинах прежних удельных княжеств и крупных боярских вотчин; оно зиждется уже на среднем и мелком поместном землевладении и на московской купеческой верхушке. Церковь также преобразуется и со стороны организации, и со стороны идеологии, и со стороны отношений к государству; феодальные церковные миры уступают место московской централизованной митрополии, а потом и патриархии. В течение второй половины XV и всего XVI в. кипит на этой почве ожесточенная социальная борьба, в которой церковные группы и деятели принимают оживленное участие. Кризис феодальной церкви[1] сопровождается появлением разнообразных протестантских[2] течений: он заканчивается соборами XVI в., которые наряду с организационными мерами принимают также ряд мер для борьбы с еретиками. Динамика этой любопытной эпохи чрезвычайно запутанная, так как в ходе событий постоянно скрещивались, переплетались и сталкивались самые разнообразные течения, церковные и мирские, да-

---

[1] Правильнее говорить о кризисе религиозной идеологии. Русская православная церковь как организация в XV—XVII вв. даже укрепилась — в 1448 г. получила автокефалию (независимость, самоуправление), а в 1589 г. ее глава получил титул патриарха Московского и всея Руси.

[2] Н. М. Никольский протестантскими называет еретические течения, которые протестовали против господствующей феодальной церкви. Не имеют никакого отношения к протестантизму как одному из направлений христианства, хотя по многим признакам они близки друг другу.

вая иной раз совершенно неожиданные и причудливые сочетания. В нашем изложении мы постараемся обозначить лишь главнейшие нити и наиболее важные узлы этих сплетений, допуская иногда для большей наглядности изображения некоторые отступления от хронологической последовательности и несколько упрощая сложные узоры событий.

Первые протестующие голоса против феодальной церковной организации и феодального благочестия стали раздаваться в конце XIV в.; начавшееся тогда еретическое движение в своей основе было городским, опиралось на молодое русское бюргерство, преимущественно на ремесленную его часть. Начавшись в Пскове, оно перекочевало в Тверь и Новгород, из Новгорода перекочевало в Москву, и, несмотря на все меры против него, оно в течение полутора веков продолжало гнездиться в Москве и других городах, изменяя свои формы и содержание, но неизменно сохраняя одну и ту же тенденцию: критиковать феодальную церковь и бороться с нею.

В настоящее время мы не имеем никаких документальных сведений о начале ереси *стригольников,* как окрестили первую русскую ересь официальные представители русской церкви; известно только, что это название было дано сообразно с ремеслом одного из основателей секты Карпа «художеством стригольника», т. е., по наиболее вероятному толкованию, «стригаля сукна», ремесленника-суконщика. Поэтому современные исследователи строят самые разнообразные предположения о причинах появления ереси. Одни, как Тихонравов, сводят причины возникновения секты к влиянию черной смерти, а содержание учения стригольников всецело объясняют влиянием западной секты бичевальщиков[1] (которых Тихонравов неправильно называет хлыстами); другие, как Никитский, склоняются к объяснению происхождения секты упадком новгородской и псковской иерархии, начиная от архиепископов и до последнего священника, вследствие распространения симонии[2], и влиянием учения

---

[1] *Бичевальщики* — средневековая сетка. Ее приверженцы подвергали себя всевозможным истязаниям для искупления грехов.

[2] *Симония* (по имени библейского персонажа Симона, который пытался за деньги приобрести у апостолов «благодать божию») — продажа и покупка духовных званий, должностей и мест в средние века в Западной Европе.

богомилов и французских катаров[1]. Объяснение Тихонравова приходится откинуть целиком, ибо черная смерть даже в Западной Европе появилась позже стригольников, а объяснение ереси идейным влиянием без наличности материальной основы ничего не объясняет. Объяснения Никитского гораздо ближе к истине. Но он не прав в том отношении, что считает упадок церкви новым явлением и видит отрицательную сторону тогдашнего церковного устройства почти исключительно в симонии; с другой стороны, он опять-таки никак не может обойтись без западного влияния. Между тем исходный пункт ереси лежит в местных псковских церковных отношениях, с трудом уживавшихся рядом с феодальной организацией новгородской архиепископской кафедры, которой был подчинен Псков в церковном отношении. Из этого столкновения городской церковной организации, сложившейся в Пскове, с притязаниями феодального сеньора, каким был новгородский архиепископ, и родилась секта стригольников.

В начале XIV столетия Псков фактически ста́л вполне независимым от Новгорода в политическом отношении, и сейчас же замечается стремление псковичей добиться независимости от Новгорода и в церковном отношении. Церковная зависимость Пскова выражалась в хорошо уже известном нам праве новгородского архиепископа собирать пошлины с псковского духовенства за посвящение и пошлины десятинные и призывать псковских клириков к своему суду. Право суда новгородского архиепископа было опять-таки сопряжено со сборами и вовлекало псковских клириков в большие расходы, ибо суд совершался не в самом Пскове, а в Новгороде, куда клирикам приходилось ездить по зову владыки. Таким образом, зависимость псковской церкви от епископа носила чисто фискальный характер, по своей же организации псковская церковь была совершенно самостоятельной и выработала своеобразное устройство.

Как в Новгороде, так и в Пскове это устройство определялось не церковными канонами, а военно-купеческой организацией города, в предшествующей главе мы

[1] *Катары* — последователи широко распространенной во Франции в XI — XII вв., а с конца XII в. и в др. странах секты. Выступали в религиозной форме против эксплуатации, войн, богатства, как порождении дьявола, и против церкви, которая все это освящала. Отрицали церковную обрядность, духовенство, папскую власть. Были почти полностью уничтожены инквизицией к концу XIII в.

уже вскользь говорили о городской церковной организации, теперь остановимся на ней подробнее. В гражданском отношении Псков был союзом концов, улиц и сотен; каждая ячейка, входившая в состав общегородского союза, была также и религиозной организацией; такими же религиозными организациями были и другие товарищества, создавшиеся позднее уже на почве общеторговых интересов, а не на почве территориального распределения, после того как торговля утратила свой разбойнический характер и стала нормальным экономическим явлением. Каждая улица, каждый конец, каждая гильдия была в то же время религиозной братчиной со своим собственным культом, адресованным своему собственному патрону. Гильдии так и назывались по имени патрона, например «купечество Иваньское». Патроном был какой-либо из христианских святых, причем по отношению к наиболее старинным братчинам возможно предполагать, что христианские святые заместили собой прежних языческих богов; по крайней мере, ритуал праздников в честь патронов непременно содержал в себе жертвенный пир после богослужения и обычные для старинного культа «позоры», т. е. игры, песни, пляски при участии скоморохов. Ритуальный характер таких пиров яснее всего обнаруживается из их организации и из того обстоятельства, что преступлениям, совершившимся во время этих пиров, придавался особый сакральный характер, они не подлежали общей юрисдикции, а разбирались самой братчиной. Для устройства пиршества члены братчины должны были делать особые обязательные взносы, а председателем пира был братчинский староста; староста же наблюдал за порядком во время этих пиров и был участником братчинского суда. Юрисдикция братчины в сакральных делах была вполне независима от княжеской и обладала полнотой судебного авторитета, «а в пиру учинится татьба, ино к пировому старосте или к пивцом явити, а государю нет», «а кто с кем побьется в Пскове... на пиру... ино ту князю продажи нет... а братьщина судит, как судьи». Братчинский храм был не только местом культа, но служил и торговым операциям, там хранились капиталы братчины, там взвешивались деньги при расчетах. Последнее право оговаривалось особыми грамотами, так как право веса часто было, как мы видели, доходной статьей архиереев, а иногда и князей. Так, право на вес Иваньской братчины было оговорено в княжеской жалованной грамоте 1135 г.: «А городу ни влады-

це, ни боярам весу не отъимати у святого великого Ивана». Из таких братчин в Пскове выдвинулась Софийская братчина, в Новгороде — братчины Бориса и Глеба, уже упомянутый Иван на Опоках, Никольщина; такие же братчины были и в остальных более крупных новгородских пригородах, например в Старой Руссе и Торжке.

Духовенство, служившее в церквах псковских братчин, зависело прежде всего от братчиков. Братчины представляли кандидатов архиепископу и всегда могли сменить попа, если он им не нравился. При таких условиях как члены братчины, так и духовенство мирились с поборами новгородского архиепископа только до тех пор, пока Псков находился в политической зависимости от своего старшего брата. Как только эта зависимость уничтожилась, псковские братчины решили, что им нет более никакой надобности платить новгородскому архиепископу за посвящение попов, посылать к нему на суд своих клириков и тратиться на его приемы только потому, что без его благословения нельзя поставить попа. И уже в 1307 г. псковичи отправили тогдашнему архиепископу Феоктисту депутацию с просьбой разрешить им иметь своего епископа. Как и надо было ожидать, Феоктист отнесся к этой просьбе очень неблагосклонно, и было ясно, что добром новгородский владыка никогда не согласится на отказ от такой доходной статьи, какою был Псков. Тогда началась упорная борьба псковичей с притязаниями новгородского владыки. В этой борьбе приняли одинаковое участие и миряне и духовенство. В 40-х годах XIV в. псковичи добились очень важной уступки: вместо боярина из софиян, какому раньше новгородский сладыка отдавал Псков на кормление, «владычник» стал назначаться из псковских бояр; затем владыка должен был заменить свои наезды в Псков, которые он совершал по мере надобности, в зависимости от состояния своей казны, визитациями в определенные сроки. Эти меры ограничили поборы архиепископа с псковской церкви и сократили до минимума его вмешательство в псковскую церковную жизнь. В сущности, псковская церковь стала теперь почти совершенно независимой от новгородского епископа организацией, обязанной ему только определенными денежными поборами. «Божие священство» во Пскове в новгородском владыке видело отныне не своего духовного главу, а надоедливого сеньора, которому, как это ни было досадно, приходилось время от времени посылать дары деньгами или натурой. Чтобы тяжесть этих поборов распределя-

лась равномерно, псковское духовенство соединилось в соборы — добровольные корпоративные соединения для распределения владычного тягла.

Конфликт между городскими церковными мирами и их феодальным владыкой разрешился компромиссом. Но, как всегда бывает, нашлись непримиримые элементы, которые не хотели довольствоваться таким компромиссом. Если мы возьмем доктрину стригольников так, как она есть, не прибегая к сопоставлениям с доктриною катаров или бичевальщиков или к более чем рискованному сравнению стригольников с раскольниками-беспоповцами, то мы без труда найдем объяснение этой доктрине из только что описанного состояния псковской церкви в XIV в. Душою стригольнической партии были не одни миряне, но и клирики, т. е. те самые лица, которым приходилось урывать немалые доли из своих доходов для удовлетворения сборщиков владычного тягла. Компромисс их не удовлетворял, своего владыку получить было нельзя — отсюда для непримиримых оставался только один выход: отвергнуть законность и необходимость высшей церковной иерархии. И вот стригольники «оклеветали весь вселенский собор». Основания для клеветы еретикам, изучившим «словеса книжные», подыскать было нетрудно. Первое, самое главное основание заключалось в том, что патриархи, митрополиты и епископы «духопродавчествуют» — берут мзду за поставление клириков. Против этого неопровержимого аргумента новгородские оппоненты не сумели возразить ничем иным, как констатированием факта, что плата за поставление существует повсюду и, следовательно, это не есть мзда, запрещенная канонами. И только патриарх константинопольский, которого просили написать обличение против еретиков, нашел более разумную отговорку, что платежи рукополагаемых являются их добровольными и благословными дарами в возмещение расходов на свечи, вино, обеды и подобные издержки. Такие возражения не в силах были оправдать повсеместного существования мзды; вся иерархия, таким образом, отрицалась, а вместе с этим падала и зависимость Пскова от какого бы то ни было церковного начальства. Сделав такой радикальный вывод, стригольники должны были признать, что если везде посвящение происходит на мзде, то нигде нельзя найти истинного священства; но раз истинной иерархии нет, то, очевидно, она и не нужна. И стригольники тотчас же нашли в священном писании, что апостол Павел повелел учить и простому

человеку. И вот на место «учителей-пьяниц, которые едят и пьют с пьяницами и взимают с них злато, серебро и порты от живых и мертвых», еретики поставили сами себя учителями над народом — «творили себя головою, будучи ногою, творили себя пастырями, будучи овцами», как картинно выражается один из их обличителей. И начались «страшные вещи»: миряне судят священников и казнят их, «восхищают» сами на себя сан священства и совершают крещение, «мужики озорные на крылосе поют и паремью и апостола на амвоне чтут да еще и в алтарь ходят». Характернее всего была та позиция, какую заняли еретики по отношению к главной функции молитвенников в удельной Руси, к молитвам за умерших. Уже Карп-стригольник говорил, что «недостоит иад умершими пети, ни поминати, ни службу творити, ни приноса за мертвыми приносити к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за душу умершего». Для нас неясно теперь, на чем Карп основывал отрицание молитв за умерших. Можно предполагать, что он, вероятно, считал неправильным учение о том, будто человек может спастись жертвами и молитвами других, не имея собственных заслуг. Наиболее крайние представители ереси, перекочевавшей в начале XV в. из Пскова в Тверь, шли еще дальше. Так, в одном из своих посланий митрополит Фотий около 1420 г. пишет, будто бы среди еретиков есть такие, которые признают богом только отца небесного, отрицают «евангельские и апостольские благовести» и начисто отрицают общественный культ со всеми его принадлежностями. Если это известие точно, то крайнее крыло ереси приобрело уже сектантский характер и пыталось создать новую веру и новый культ; оно, впрочем, было во всяком случае очень слабым.

Эти общие черты стригольнической ереси совершенно ясны по своему характеру: перед иами движение, носящее не аскетическо-дуалистический характер, как думает почему-то М. Н. Покровский, не приводя при этом никаких аргументов в подкрепление своего взгляда, но *протестантско-реформационный.* Как лютеранство, так и стригольничество выступают против эксплуатации местной церкви со стороны чужого духовного сеньора, как лютеранство, так и стригольничество приходят отсюда прежде всего к отрицанию тех положений, которые являются для этого сеньора и его клира источником доходов, необходимости профессиональной иерархии, необходимости содержания клира, необходимости молитв

за умерших. Как вслед за лютеранством возникают крайние, уже сектантские течения, так и стригольничество выделяет крайнее, сектантское крыло. Таким образом, первым русским проявлением протестантизма надо считать именно стригольников, а не жидовствующих[1], как делает М. Н. Покровский[2]. Многогранное религиозно-рационализаторское движение, известное под этим последним именем, возникло в последней четверти XV в. и является особенно любопытным. Оно по своей социальной основе было шире стригольничества и несравненно более могучим. Неудивительно, что историки церкви занимались им особенно внимательно, но совершенно в нем запутались.

В лице *жидовствующих* мы имеем дело с широким и сложным явлением, сыгравшим немаловажную роль в событиях конца XV — начала XVI в. Возникнув в Новгороде, ересь, по словам Иосифа Волоцкого, проникла и в Москву, ко двору самого князя, заразила будто бы самого митрополита Зосиму и потом перекинулась в заволжские монашеские скиты. Очевидно, что, несмотря на уверения Иосифа, будто все еретики держались одних и тех же взглядов, дело было не совсем так, разнообразие социальной среды, захваченной ересью, должно было повлечь за собою значительные оттенки в идеологии. Но, не будучи в силах распутать этот клубок противоречий, церковные историки пришли к самым противоположным выводам о сущности ереси. Так, А. С. Архангельский пришел к отчаянному выводу, что никакой ереси не было, а были только отдельные лица, высказывавшие критические мнения по поводу различных вопросов вероучения и церковного управления. На противоположном полюсе стоит Е. Е. Голубинский, как будто растерявший во II томе своей «Истории русской церкви» все то критическое чутье, которое после первого тома составило ему громкую славу «научного» церковного историка. Он без дальних разысканий объявляет, что «ересь жидовствующих в ее собственном виде представляла из себя не что иное, как полное и настоящее иудейство, или жидовство, с совершенным отрицанием христианства». Кроме того, Голубинский находит «несобственный»

[1] *Жидовствующие* — православно-церковный термин, которым называют новгородско-московскую ересь.

[2] *Покровский М. Н.* Очерк истории русской культуры. Ч. 2. 5-е изд. М., 1923. С. 38, 54.— *Прим. авт.*

вид ереси, заключавшийся в христианском вольномыслии, о котором, однако, он ничего определенного сказать не может. Между этими двумя крайностями стоит среднее мнение Панова, который считает ересь жидовствующих непосредственным продолжением стригольничества, случайно испытавшим на себе незначительное влияние иудейства. Бессилие церковных историков объясняется тем, что каждый из них оказался в плену у какого-либо одного источника, который казался предпочтительнее других. Не владея подлинно научным марксистским методом, но применяя обычные приемы богословских логическо-прагматических построений, церковные историки не могли разобраться и в источниках, отражавших точки зрения различных социальных групп той эпохи. Недалеко оказался от них и П. Н. Милюков, не идущий дальше самого элементарного прагматизма.

Для правильного суждения о ереси приходится прежде всего оценить те источники, которые сообщают нам о ереси жидовствующих. У нас имеются, во-первых, послания новгородского архиепископа Геннадия об еретиках, содержащие отрывочные данные о них, которые теряются среди жалоб на бездействие московских властей; во-вторых, «Известие» митрополита Зосимы о соборе 1490 г. с обличением ереси и приговор этого собора по делу о еретиках; в-третьих, сочинение Иосифа Волоцкого «Просветитель», целиком посвященное изобличению ереси. Оно заключает в себе 16 слов, изобличающих различные заблуждения еретиков, и в качестве предисловия дает «Сказание о новоявившейся ереси», представляющее из себя небольшой исторический очерк ереси, в котором рассказывается, как ересь возникла в Новгороде, как из Новгорода проникла в Москву, и указываются поименно московские еретики. «Сказание» кончается рассказом о соборе 1490 г.; а в 15-м слове сообщаются сведения о втором соборе на еретиков, 1504 г., вставленные в книгу уже после ее выхода в свет.

Ценность первых двух источников не подлежит никакому сомнению: они документально удостоверяют существование ереси в Новгороде и дают возможность судить о характере этой ереси. Но зато к сообщениям «Просветителя» приходится относиться с большой осторожностью. В противоположность Геннадию, который имел лично дело с еретиками в Новгороде, Иосиф, сидя до 1503 г. безвыездно в своем монастыре, не видал и не слыхал лично ни одного еретика и писал о новгородских

еретиках отчасти на основании сообщений Геннадия, отчасти на основании других слухов, которые до него доходили, и притом передавал добытые им сведения не только без всякой критической проверки, но еще сдобрив их своим объяснением ереси. Именно в то время, как Геннадий, допуская некоторое иудейское влияние, считает, что ересь в Новгороде возникла главным образом под влиянием маркеллианской и массилианской ереси[1], Иосиф нашел ключ к ереси в слове «жид», и с его легкой руки и пошел совершенно неправильный термин «жидовствующие». В изложении идеологии еретиков Иосиф значительно расходится с приговором 1490 г., в котором нет и половины тех «ересей», о которых говорит Иосиф. Далее, московские еретики были политическими противниками Иосифа, так как стояли за секуляризацию церковных имуществ; поэтому при характеристике их Иосиф стремится прежде всего очернить их с моральной стороны, пишет, что глава московских еретиков, митрополит Зосима, был человеком «объядаяйся и упиваяйся и свинским житием живый» — обычный тип русского крупного иерарха этой эпохи — и что Зосима, «обретая простейших, напоял их ядом жидовским»; но про идеологию московских еретиков он может только сказать, что они «баснословия некая и звездозаконию учаху и по звездам смотрети и строити рождение и житие человеческое, а писание божественное презирати, яко ничтоже суще и непотребно человеком». Поэтому сообщения «Просветителя» никоим образом нельзя класть в основу нашего суждения об ереси, как это сделал Голубинский. Они могут иметь значение только после поверки их остальными нашими источниками. Но зато для характеристики воззрений и методов осифлянской партии[2], принимавшей самое деятельное участие в жестокой церковно-политической борьбе конца XV и первой половины XVI в. «Просветитель» имеет, конечно, первостепенную ценность.

Первое, что мы должны отметить, заключается в пестроте социальной базы ереси. В Новгороде это сторон-

---

[1] *Маркеллианство* — еретическое учение о троице епископа Маркелла (IV в.). Выступил против александрийского священника Ария, отрицавшего единосущность сына божия Христа и бога-отца. *Массилианская ересть*, распространившаяся в монастырях вокруг г. Массилии (Марселя) в V—VI вв. Связывала спасение не столько с божественной благодатью, сколько с нравственными силами человека, со свободой выбора.

[2] *Осифлянская партия* — партия приверженцев Иосифа Волоцкого.

ники московской партии, из мелких людей и клирошан; в Москве это, с одной стороны, приближенные князя, с другой стороны, гонимое им боярство. Другими словами, к ереси примыкали и тогдашние «левые», поскольку московский князь проводил политику борьбы с удельным феодализмом и северным городским партикуляризмом, а с другой стороны, и тогдашние «правые», поскольку боярство боролось за сохранение своих земель и привилегий. Противоречивость обычная, сплошь и рядом возникающая в моменты переходных эпох. Поэтому мы поймем сущность ереси и ее причудливые извивы только в том случае, если постоянно будем оглядываться на социально-политическую борьбу эпохи и на ее острые моменты.

Появление ереси в Новгороде совпало с ожесточенной борьбою новгородских партий перед вторым походом Ивана III на Новгород. Эта борьба с самого начала была не чужда некоторых религиозных мотивов. Сокрушившая Псков и готовая сокрушить Новгород, Москва казалась боярству и его религиозным идеологам антихристовым царством; когда падет Новгород, восторжествует антихрист, и вскоре настанет кончина мира. Это ожидание находило себе поддержку в церковном документе: пасхалия[1] была рассчитана только до 1492 г., который должен был соответствовать 7000 г. от сотворения мира, а 7000 лет — это срок существования мира. В одном сборнике XV в. в конце пасхалии была сделана особая приписка, в которой говорилось, между прочим: «Сие лето на конце явися, в оньже чаем всемирное торжество пришествие твое». Такая же приписка повторяется в летописях XV в., и ею оперируют в поучениях тогдашние иерархи.

Новгородская ересь появляется одновременно с оживлением эсхатологических чаяний. Иосиф приводит со слов Геннадия имена первых новгородских еретиков с обозначением их профессии: из 23 лиц 15 человек — попы, или крылошане, или сыновья попов, а остальные, судя по прозвищам (Гридя Клоч, Мишук Собака, Васюк Сухой и др.), принадлежали к московской партии, состоявшей главным образом из черных людей, которые ожидали от

[1] *Пасхалия* — свод правил и таблиц для исчисления дня празднования пасхи в соответствии с решением Никейского собора (325 г.). Православные церкви придерживаются юлианского календаря, а католическая — григорианского. Это ведет к расхождению по времени празднования пасхи.

соединения с Москвой дешевого хлеба. Если мы вспомним, что новгородское белое духовенство так же, как черные люди, было в полном подчинении у боярства и архиепископа, то для нас ясны будут причины московских симпатий церковной части новгородских еретиков. Идеология еретиков также коренится в перипетиях партийной борьбы конца XV в. и, с одной стороны, развивает доктрину стригольников, поскольку эта последняя критиковала вероучение и обрядность феодальной церкви, с другой стороны, вооружается против эсхатологических ожиданий боярской партии, которые, до известной степени, были, конечно, приемом партийной борьбы, средством воздействия на суеверный черный люд. Доводы еретиков были обставлены таким ученым аппаратом, с которым представителям феодальной церкви, привыкшим к начетническому методу, бороться было трудно. Еретики воспользовались всеми теми источниками культурного просвещения, какие предоставляла широкая новгородская торговля, и не только знали такие библейские книги, как кн. Бытия, Царств, Притчи, Иисуса сына Сирахова, которые не были известны даже архиепископу Геннадию, но имели понятие о таких отцах церкви, как Дионисий Ареопагит, знали логику и познакомились со средневековой иудейской каббалой[1], астрономией и астрологией. Последнее обстоятельство и дало Иосифу Волоцкому возможность, предвосхищая метод «истинно русских» людей начала XX в., найти сразу и безошибочно корень зла: «Жидовин именем Схария... диаволов сосуд и изучен всякого злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологы», приехавший в 1471 г. в Новгород, и еще три других «жида» из Литвы, приехавшие вслед за Схарией, «прельстили» первых еретиков, попа Дениса и протопопа Алексея; «жиды» научили их «жидовству», велели втайне быть «жидами», а снаружи казаться христианами и превратили их в самых ревностных пропагандистов «жидовства».

Открыв таким образом корень ереси, Иосиф немного ниже рассказывает, что Иван III, посетивший Новгород в 1480 г., взял с собою Алексея и Дениса и определил

---

[1] *Каббала* — средневековое первоначально тайное религиозно-мистическое учение среди последователей иудаизма. Признавая, что основой всего сущего является единый бог, а мироздание зиждется на 10 цифрах и на 22 буквах еврейского алфавита, оно постепенно свелось к магии и колдовству, к символическому толкованию Ветхого Завета.

первого протопопом в церковь Успения, а второго — попом к Михаилу Архангелу. Чувствуя, что такой поступок царя по отношению к «явным жидам» был чисто антихристовым действием, и не решаясь в то же время отождествить великого князя с антихристом, Иосиф объясняет этот пассаж тем, что Алексей «волхвованием подойде державного». Но эта лазейка не может спасти схемы Иосифа от краха в глазах всякого непредубежденного критика, и мы сейчас увидим, что в религиозных воззрениях еретиков, по существу, «жидовства» почти не было.

Москва была для боярской партии в Новгороде царством антихриста. Еретики, как представители московской партии, прежде всего должны были опровергнуть это воззрение. Они не поступили в этом случае так, как поступил московский летописец, предложивший новгородцам «на себя оборотиться»: это-де в «окаянную Марфу» вошел «прелестник-диавол», а Ивану III, напротив, в походе на Новгород сопутствовали ангелы. Для начитанных новгородских еретиков такое состязание было не нужно. Им был известен иудейский «Шестокрыл», книга, очень распространенная в то время между книжными людьми из среды городского духовенства; и из этого «Шестокрыла» помимо всякого Схарии и иных «жидов» еретики могли узнать, что по иудейскому счету от сотворения мира прошло почти на 750 лет меньше, чем по христианскому; а так как иудейский счет велся по оригиналу, по еврейской библии, а не по александрийскому переводу (в котором хронологические данные не сходятся с еврейскими) и так как, далее, после окончания библейских времен, иудеи вели счет времени по прежнему, библейскому способу, а официальная церковь пользовалась языческим юлианским календарем, то еретикам было ясно, какому летосчислению нужно отдать предпочтение. А раз в 1492 г. будет не 7000, а только около 6250 лет от сотворения мира, то, значит, все толки о втором пришествии не имеют под собою никакого основания и Москва ничего антихрнстова в себе не содержит. Но, начав с критики эсхатологических представлений, еретики не ограничились ею и пошли дальше. Они перешли к критике новгородской феодальной церкви. По их мнению, эта церковь, которая противополагает себя московскому государству как антихристу, в действительности сама полна всяческих заблуждений и учит явным несообразностям. Церковь говорит, что надо поклоняться кресту

и иконам как божественным вещам, но «то суть дела рук человеческих, уста имут и не глаголют; подобны будут вси надеющияся на ня»,— и еретики не только не поклонялись кресту и иконам, но «хулили и ругались им», бросали их в «нечистые и скверные места», вырезали из просвир изображения креста и бросали их собакам и кошкам. За критикой иконопоклонства следовала критика богочеловечества Иисуса Христа. Его еретики считали пророком, подобным Моисею, но не равным богу-отцу, находя, что немыслимо «богу на земле снити и родитися от девы, яко человек»; бог един, а не троичен, ибо в рассказе о явлении бога Аврааму у дуба Мамвре ясно говорится, что тут были бог и два ангела, а не три лица троицы. Другими словами, еретики были строгие монотеисты и отрицали все предметы культа, которые хотя бы косвенно напоминали о политеизме — иконы, мощи, кресты и т. д. Но учение Христа еретики не только не отвергали, но даже совершали евхаристию, понимая ее, однако, в реформатском духе: хлеб — просто хлеб, вино — просто вино, это только символы, а не подлинное тело и кровь Христовы.

За критикой вероучения шла критика церковной организации. Мы не знаем, как относились еретики к высшей церковной иерархии, но следует предполагать, что они отвергали ее; по крайней мере, Геннадий обличает одного из еретиков, чернеца Захара, который не причащался сам и не причащал других на том основании, что не у кого причащаться, ибо все поставлены «на мзде» — старый стригольнический мотив. После этого мы можем поверить Иосифу, который уверяет, что еретики считали монашество противным евангельскому и апостольскому учению, ибо ни Иисус, ни апостолы не были монахами, и что даже более того — объясняли происхождение «образа иночества» кознями диавола: основателю монашества Пахомию являлся-де вовсе не ангел, как обычно думают, а бес в темной одежде, какую носят монахи, а не в светлой, как ангелы. Естественно, что еретики вслед за этим выражали сомнение в существовании загробной жизни и отвергали главную функцию молитвенников — молитвы за умерших: «А что то царство небесное, а что то второе пришествие, а что то воскресение мертвых? Ничего такого нет, умер ин, то умер, по та место и был...»

Вполне понятно, что новгородские еретики при таких взглядах на феодальную церковь и на монашество легко приобрели «ослабу» и даже покровительство у московского князя. Покончив в 1478 г. с новгородской самостоя-

тельностью, Иван III воочию доказал новгородскому боярству и князьям новгородской церкви, что они были по-своему правы, считая Москву царством антихриста. Главарей ереси, попов Алексея и Дениса, московский князь, как мы уже говорили, приблизил к себе и назначил к придворным храмам, а архиепископа Феофила, не желавшего примириться с московской властью, снял с кафедры и заточил в одном из московских монастырей. Обезглавив новгородскую церковь, он подорвал и ее экономическую базу, переписав на «московского государя» сначала 10 владычных волостей и половину владений шести богатейших монастырей, а затем, в 1499—1500 гг., еще свыше половины владычных и монастырских имений. Несколько лет спустя он перевез в Москву и владычную казну. Такая же экспроприация постигла и сливки новгородского боярства. Новгородские сеньоры были сломлены; новгородская церковь стала частью московской волости — владыку стал назначать князь по соглашению с митрополитом, и первым делом московских «пастырей» было введение в Новгороде культа московских святых, митрополитов Петра и Алексея и Леонтия Ростовского. Антихрист торжествовал...

Таким образом, противоестественный на первый взгляд союз «благоверного» московского князя с «жидовствующими» еретиками находит себе вполне ясное объяснение: у союзников был один и тот же социальный враг. Но любопытный оборот дело получило в Москве, куда ересь перекинулась после падения Новгорода и где она получила новый вид связи с борьбой московских партий, разгоревшейся вокруг вопроса о монастырских землях.

2. Борьба за церковные земли

Наблюдая за ходом новгородского разгрома, Иосиф Волоцкий с ужасом видел, что за Новгородом будет черед и Москвы, ибо князь не скрывал своего намерения повторить новгородский секуляризационный опыт в своих основных владениях над московскими боярами и монастырями; казалось, что он окончательно обольщен еретиками, которые теперь укрепились в Москве. Действительно, еретические священники Алексей и Денис, поставленные к придворным московским церквам, перенесли ересь в среду московского общества, где она, однако, стала распространяться среди лиц иного круга, чем в Новгороде. Душою ее стал великокняжеский дьяк Федор

Курицын, который был, по-видимому, просвещенным для своего времени человеком, отличался вольнодумством и любил повторять цитату из апокрифического Лаодикийского послания: «Душа самовластна, заграда ей вера». Он устроил у себя «салон», в котором собирались его единомышленники-рационалисты, но среди этих последних мы не встречаем ни одного представителя бюргерства. Напротив, в Москве к ереси примкнули представители той общественной группы, которая в Новгороде была ее провинцией,— представители старого боярства. Надвигавшаяся на боярское вотчиновладение угроза конфискации ставила под вопрос дальнейшее существование боярского сословия. Грозе нужно было дать другое направление, и боярство в борьбе за самосохранение решилось пойти на такую жертву, как загробный покой своих предков. Антимонашеская идеология еретиков, которые денно и нощно твердили князю, что не пристало монахам владеть вотчинами, была боярству как нельзя более на руку, и видные его представители примкнули к ереси, заняв среди еретиков даже руководящее положение; в числе главарей ереси наши источники называют княгиню Елену, жену сына Ивана III от первого брака, Иоанна Молодого, и таких крупных бояр, как князь Иван Юрьевич Патрикеев и Семен Иванович Ряполовский. Конечно, их интересовала не столько идеологическая, сколько практическая борьба; они не дремали и провели на митрополичий престол Зосиму, который был горячим сторонником секуляризации монастырских владений и, по-видимому, рационалистом по своим убеждениям. Таким образом, в Москве конца XV в., как в Германии эпохи Лютера и во Франции эпохи религиозных войн, появился свой аристократический протестантизм; он ближе к французскому, чем к немецкому, ибо под его идеологически радикальной внешностью скрывалась реакционная социальная сущность.

Пока ересь была только в Новгороде, ортодоксально-монашеская партия, осифляне, получившие эту кличку по имени вождя, Иосифа Волоцкого, довольно равнодушно внимала ламентациям новгородского архиепископа Геннадия, хотя последний был назначен из Москвы и был другом Иосифа. Но когда ересь завоевала «командные высоты» в Москве, когда о ней заговорили во всех московских домах и на московских базарах, когда еретики стали даже поговаривать, что следовало бы созвать собор о вере, осифляне обеспокоились и начали ожесточенную контратаку, одним из ее проявлений и была

уже упомянутая обличительная книга Иосифа «Просветитель». Книга на три четверти была заполнена изобличениями ереси, почерпнутыми из писания; но, справедливо полагая, что на князя и его приближенных эти доказательства не действуют, Иосиф не брезгует и другими аргументами. Князя он попробовал запугать угрозой бунта подданных с благословения церкви; он многозначительно, хотя и мимоходом, говорит, что, конечно, надо повиноваться царю, но только такому, какой является подлинным божиим слугой; если же царь имеет «скверные страсти и грехи», в особенности «злейши всех неверие и хулу», то такой царь «не божий слуга, но диавол, и не царь, но мучитель» — «и ты убо такого царя или князя да не послушаеши». А по адресу еретиков Иосиф не брезгует клеветой и доносом. Он пишет, что еретики, «всегда собирающиеся тайно по всех местах, идеже кто обреташеся, и жертвы жидовския жряху, и пасху жидовскую и праздники жидовские творяху». Несмотря на всю очевидную нелепость этих обвинений, они, по-видимому, оказались более действенными, чем обличения от писания. Был назначен сыск об еретиках в Новгороде и в Москве, и в 1490 г. Зосима был вынужден созвать первый собор на еретиков, которому были преданы сторонники ереси, обнаруженные сыском в Новгороде и в Москве. Из приговора этого собора, основанного на розысках Геннадия и московских сыщиков, мы и заимствуем те сведения о доктрине новгородских еретиков, которые приведены выше. Несмотря на тот мутный источник, из которого заимствовал свои сведения собор 1490 г., все-таки его суждению приходится придавать более веры, чем домыслам Иосифа. Приговор собора над еретиками оказался, однако, не столь решительным, как того желали бы противники ереси. Вместо беспощадной казни, которой требовал для еретиков Геннадий,— с еретиками, по его мнению, нужно было не о вере говорить, а «жечи и вешати» — они были только отлучены от церкви и преданы проклятию. Великий же князь, в распоряжение которого еретики были отданы собором для «градской казни», ограничился тем, что несколько лиц, считавшихся главарями ереси, приговорил к заточению, а других — к более легким наказаниям. Но самые главные в глазах осифлян еретики, принадлежавшие к влиятельным московским кругам, не только не были наказаны, но приобрели еще больший авторитет. В том же 1490 г. умер муж Елены, Иоанн, и боярской партии удалось провести его сына Дмитрия в наследники

престола. Поднялся и богословский авторитет еретиков — в 1492 г. пасхалия благополучно окончилась, и никакой кончины мира, которой ожидали и Иосиф и Геннадий, не последовало; Зосима даже использовал эти обстоятельства в пользу своей партии — опубликовал пасхалию на восьмую тысячу лет и в введении к пасхалии доказывал, что это тысячелетие начинается с новой эпохи: третьего Рима — Москвы и нового царя Константина — великого князя Ивана III.

Видя неудачу легальной борьбы, осифляне прибегли к излюбленному методу интриг и заговоров, но и тут на первых порах их ждал неуспех. Они поддержали вторую жену Иоанна Софью, приверженцы которой составили в 1497 г. заговор на жизнь Дмитрия, но заговор был раскрыт, сын Софьи Василий попал под стражу, часть заговорщиков была казнена, а прочие приверженцы Софьи, они же противники еретиков, попали в опалу, в том числе Челяднины, личные друзья и покровители Иосифа. Это последнее событие парализовало некоторый успех осифлян, заключавшийся в том, что в 1495 г. им удалось добиться смещения Зосимы и замены его своим единомышленником Симоном, имевшим, правда, мало влияния. Вся борьба сосредоточилась после 1497 г. при дворе. Осифляне видели, что, пока они не добьются влияния на князя, им нечего и мечтать о сохранении своих позиций. Желанный миг наконец настал: в 1499 г. ловкая интрига, которую вела Софья, увенчалась успехом. Князь вернул свое расположение Софье и Василию, а вожди старобоярской партии попали в опалу. Ряполовскому отрубили голову, а отца и сына Патрикеевых постригли в монахи и сослали в заволжские скиты.

Однако борьба на этом не окончилась. Напротив, сосланные в заволжские скиты друзья еретиков из старобоярской партии нашли там для себя поддержку, ибо эти скиты существенным образом отличались от остальных монастырей, а «заволжские старцы», как прозвали скитских монахов, были защитниками нестяжательности и ярыми противниками монастырского землевладения.

Заволжские старцы были представителями своеобразного течения русского монашества, ставившего своей задачей, как и остальное монашество, достижение личного спасения, но шедшего к этой цели иными путями. Основателем заволжского направления был современник Иосифа Волоцкого Нил Сорский. Сам он причислял себя к «поселянам», но в действительности не имел ничего

общего с крестьянами: с ранней молодости он жил в Москве и был «скорописцем», т. е. занимался переписыванием книг. Постригшись в монашество, он ушел на север, в Кирилло-Белозерский монастырь, где была очень строгая дисциплина. Но и этот монастырь, подобно прочим, был заражен «стяжанием», был крупным торгово-промышленным предприятием. Поэтому Нил не был доволен своим пребыванием на Белозере, ушел и оттуда, совершив путешествие на Афон, и изучил тамошние способы спасения души. Его первоначальная профессия сталкивала его с представителями немногочисленной тогда московской бюргерской и боярской интеллигенции; личный монашеский опыт и поездка на Афон также не прошли даром для образования его религиозных воззрений. Таким образом, у Нила возникло критическое отношение к тогдашнему типу монашеской жизни и создалось представление о возможности и необходимости иного пути к спасению. Для осуществления своего способа спасения души Нил по возвращении с Афона основал свой собственный скит на речке Соре, в том же Белозерском районе. Его пример вызвал подражание, и рядом со скитом Нила скоро появилось несколько скитов его последователей. Так появились заволжские старцы.

В том новом пути, на который звал русское монашество Нил Сорский, ничего оригинального не было; он целиком был скопирован с восточных аскетических систем. Основной исходный пункт — это царство зла в мире. Мир во зле лежит; ежедневный опыт показывает «колики скорби и развращения имать мир сей мимоходящий и колика злолютства сотворяет любящим его. Мнящаяся бо его благая — по-видимому суть блага́, внутрь же исполнена многа зла». Поэтому и монахи, которые живут в мире, в условиях его повседневной жизни,— лжемонахи, и «житие» их «мерзкое». Душу нельзя спасти теми способами, какие они указывают: собирание имений — не на пользу ни монашеской, ни боярской душе, всякое стяжание, «иже по насилию от чюжих трудов собираема», для монаха — «яд смертоносный». Жизнь монаха должна быть организована на совершенно иных началах. Монах, желающий спасти свою душу, должен жить одиноко в своем скиту и питаться трудами своих рук; он может принимать и милостыню от христолюбцев в виде руги[1] от казны или бояр, но исключительно деньгами или натурой. Одинокая

---

[1] *Руга* — в данном случае означает плату или помощь.

жизнь в скиту лучше всего располагает к внутреннему усовершенствованию: здесь на досуге монах может «научитися от божественных писаний», какой образ жизни ему надо вести, чтобы достичь такого совершенства, которое уже здесь на земле дает возможность созерцания бога. Непосредственное изучение священного писания предоставляет достаточный простор индивидуальным склонностям каждого монаха; поэтому Нил никому не преподает каких-либо обязательных правил, а только дает советы и указания. Он говорит, что удаление от мира, милостыня и аскетические упражнения, вроде поста и молитвы, не являются целью сами по себе: это только средство для покорения восьми главнейших человеческих страстей. Когда эти страсти побеждены и человек достигнет состояния религиозного экстаза, почувствует себя «в непостижимых вещах, идеже не весть, не зная, в теле он или без тела»,— тогда подготовительные аскетические упражнения становятся излишними: человеку, обладающему «внутренней», или «умной», молитвой, не нужно пение псалмов или долгое стояние в церкви; достигши религиозного экстаза, человек не нуждается во внешнем посте, «питаясь единым боговидением».

Перед нами мистическая созерцательная система, столь широко распространенная на востоке в первые века христианства, в эпоху выработки церковной организации, когда совершалась мучительная дифференциация среди членов церкви, и возрождавшаяся не раз в западной Европе и на Руси в виде мистических сект в эпохи социальных кризисов. Но в условиях русской жизни конца XV в., когда жил Нил Сорский, эта система не имела под собою почвы и была не широким движением, а уделом отдельных экзальтированных и в то же время образованных людей XV—XVI вв.— в скитах Нила после его смерти оказалось всего 12 старцев. Если она обратила на себя внимание и приобрела известную социальную значимость, то это было обусловлено моментом политической борьбы конца XV и начала XVI в., разгоревшейся вокруг вопроса о церковных имуществах. Этот вопрос, занимавший в сочинениях Нила второстепенное место, для тогдашних политиков выдвинулся на первый план и заслонил собою основное положение Нила — созерцательность монашеской жизни. Как раньше московская власть в своей борьбе за церковные имущества не побрезговала новгородскими еретиками, так теперь она стала искать себе опоры и содействия у заволжских старцев. И вскоре после собора

1490 г., в 1500 г., Нил, вопреки своему отшельническому идеалу, оказался втянутым в водоворот московской политики: в частных секретных совещаниях, устроенных князем по вопросу о праве монастырей и церквей владеть имуществами, он участвовал в качестве видного и приятного для князя авторитета. Осифляне заволновались, их представителю в совещаниях, митрополиту Симону, пришлось пустить в ход против заволжских старцев весь запас примеров из Ветхого завета, церковной истории и житий святых, чтобы поколебать позиции противников церковного вотчиновладения. Но уничтожить эти позиции не удалось; напротив, князь Василий Патрикеев, принявший в монашестве имя Вассиана и примкнувший в ссылке к ученикам Нила, выпустил одно за другим три сочинения, направленные против вотчиновладения монастырей и против Иосифа — «учителя беззакония», «законопреступника», даже «антихриста». При московском дворе Вассиана читали с удовольствием, хотя он и был опальным.

Для осифлян стало очевидным, что для сохранения монастырских имуществ недостаточно борьбы только на почве религиозной идеологии. Теорию душеспасительного синодика расшатывали еретики и заволжские старцы, жертвовавшие при этом даже спокойствием душ своих предков, и при явном сочувствии княжеской власти. Было ясно, что даже если все еретики будут переловлены и покараны, то все же твердыня синодика окажется поколебленной. Осифляне все более и более начинали сознавать, что нужно учесть перемену социально-политической обстановки и вместо фронды и угрозы князю бунтами сделать ему политические уступки, в содержании которых не могло быть и тени сомнения: церковь должна была пойти навстречу стремлениям московских князей, санкционировать «самодержавие» московского князя, выраставшее на почве развития денежного хозяйства и в борьбе с удельным партикуляризмом, и поступиться при этом всеми теми феодальными правами, которые превращали церковные учреждения в государство в государстве. Мало этого, церковь должна была признать единым главою над собою московского князя, который стал уже открыто выступать в роли главы московской церкви. Если до сих пор власть московского князя над митрополией выражалась в негласном выборе кандидата на митрополичью кафедру, то теперь, при поставлении преемника митрополиту Зосиме, летописцы отметили совершенно необычайный

и невиданный дотоле момент посвящения. После формального избрания Симона на соборе епископов 1495 г. по указанию великого князя во время торжественного посвящения нового митрополита великий князь собственноручно «продал его епископам» и повелел ему «принять жезл пастырства и взойти на седалище старейшинства».

Хотя значение этого обряда пока что было чисто формальное, но он мог служить для осифлян перстом, указующим им их линию поведения. Не прекращая борьбы с еретиками, осифляне постепенно переносят борьбу на чисто политическую почву.

Собор 1503 г., созванный официально для разрешения второстепенного вопроса о вдовых попах, еще раз показал осифлянам, что медлить с действиями не приходится и что опять-таки центр тяжести вопроса заключается в установлении новых отношений к «державе» московского князя.

Когда вопрос о вдовых попах был решен, князь неожиданно предложил собору решить вопрос о монастырских имуществах. Это предложение свалилось как снег на голову осифлянской партии, главный деятель которой, Иосиф, в это время уже уехал с собора. За ним послали вдогоню; он вернулся и сумел защитить монастырские имущества, но чувствовалось, что это только отсрочка. Нужно было действовать, и Иосиф тотчас после собора воспользовался болезненным состоянием престарелого князя Ивана III, чтобы окончательно взять его в руки и побудить перед смертью на «душеспасительное» дело, особенно приятное господу богу,— на розыск и казнь еретиков. Собор 1504 г. был, в противоположность собору 1490 г., расправой быстрой и жестокой. Выслушав (по рассказу Иосифа) «многих истинных свидетелей», собор предал еретиков проклятию, а князь в свою очередь трех главных еретиков — Ивана Волкова, брата Феодора Курицына, зятя протопопа Алексея, Ивана Максимова и юрьевского архимандрита Кассиана — приговорил к сожжению, а прочих еретиков разослал в заточение. На руку осифлянам заволжские старцы стали возражать против этих жестокостей, ссылаясь на евангельский рассказ о прощении Иисусом грешников и на заповедь: «Не судите, да не судимы будете». Иосиф возражал, что «еретика руками убити или молитвою едино есть» и что рука, наносящая язву еретику, «тем самым освящается». А когда язвительный Вассиан предложил Иосифу самому показать пример и сотворить молитву, чтобы земля пожрала недо-

стойных еретиков и грешников, Иосиф не выдержал. Он заявил, что заволжских старцев научили еретики, внушив им мысль о необходимости пощады еретикам; после этого недвусмысленного кивка по адресу нестяжателей Иосиф излагает целую инквизиционную теорию сотрудничества светской и духовной власти в деле преследования ереси. Церковь только разыскивает еретиков, пользуясь «богопремудростным художеством и богонаученным коварством», т. е. прибегая ко всяким приемам сыска и пыткам; когда таким путем еретики будут открыты, то церковь может их убить либо одним словом, либо через посредство гражданской власти, которая предает их надлежащей казни. Эта любопытная полемика была вдвойне полезна осифлянам: во-первых, она дала им возможность заподозрить в ереси самих заволжских старцев, во-вторых, она сближала осифлян с великокняжеской властью на поприще борьбы с крамолою, ибо связь заволжских старцев с крамольными боярами была налицо, и те же крамольники благодаря остроумной догадке Иосифа оказывались и еретиками. Осифляне первые предлагали княжеской власти свои инквизиционные услуги и подчеркивали, что враги князя одновременно являются врагами и церкви, под какой бы личиной они ни явились в будущем.

Пока что с еретиками было покончено; оставалось разубедить союзника в необходимости конфискации церковных владений. Был простой способ: напугать его божественными карами. Первый опыт в этом роде был сделан около 1503 г. в Новгороде. Там внесли в «Чин православия» следующее анафематствование: «Вси начальствующии и обидящии святые божия церкве и монастыреве, отнимающие у них данные тем села и винограды, аще не престанут от такового начинания, да будут прокляты»; примеру Новгорода последовал Ростов. А спустя три года после собора 1503 г. Иосиф в обширном послании к Третьякову изображает, «какова погибель приходит» тем, кто покусится на монастырские имущества, перечисляя из житий святых «немилостивые казни» от Христа обидчикам церкви. Особенно богатый материал предоставило житие Стефана сербского, святого, который специально отличился на поприще наказания князей, обижавших монастыри: одному такому князю Стефан якобы вонзил в гортань два «великие гвоздя, даже до грудей», так что пришлось звать кузнеца, чтобы вынуть гвозди из княжеской гортани, а другого князя избил лампадой до полусмерти, и избитый через семь недель умер, сгнивши за-

живо. Казни были действительно ужасные, но заволжские старцы выразили по поводу их достоверности большие сомнения, и на князя эти примеры не оказали желаемого действия. Приходилось действовать поэтому не одним страхом, но и практическими услугами, в оплату за которые можно было бы в свою очередь требовать уступок, тем более что после смерти Ивана III (1505 г.) опасность снова увеличилась: Василий III вернул из ссылки Василия (Вассиана) Патрикеева и приблизил его к себе. И вот Иосиф открыто и решительно становится на сторону «державности» московского князя.

В это время на волоколамском столе в качестве сеньора Иосифова монастыря сидел как раз один из таких князей, с какими приходилось воевать сербскому Стефану. Недолго думая, Иосиф взял да и перешел «под державу» московского князя, но он не спросил при этом разрешения своего духовного сеньора, новгородского владыки Серапиона, к епархии которого принадлежал Волоцкий монастырь. Когда Серапион «запретил» Иосифа за такой самовольный поступок, Иосиф придал всему делу политический оборот и выступил с новой теорией отношений между светской и духовной властью, теорией, которая как нельзя более соответствовала видам московского князя. «Царь естеством подобен есть всем человеком, властию же подобен вышнему богу», говорил Иосиф еще в «Просветителе»; теперь из этой посылки были сделаны все теоретические и практические выводы. И в ответ на обвинение со стороны Серапиона в «великом бесчинии», заключавшемся в том, что Иосиф «отказался от своего государя в великое государство», Иосиф отвечает обратным обвинением Серапиона в бунте против богоустановленной власти, которой должна подчиняться и церковь. «Самодержец и государь всея Руси» — вот кто этот государь, к которому перешел Иосиф; сам бог «посадил его в себе место» и «суд и милость предасть ему и *церковное* и *монастырское* и всего православного государства и всея русския земли власть и попечение вручил ему». С таким государем не подобает «сваритися», «ни древние святители дерзнуша сие сотворити, ни четыре патриарси, ни римский папа, бывший на вселенском соборе; и аще когда царь на гнев совратится на кого, и они с кротостью и смирением и со слезами моляху царя». Государю принадлежит и верховный окончательный суд над церковными лицами, апелляции на него нет — «суд царя никем уже не посуждается». Поворот был полный; и победа осталась,

конечно, на стороне Иосифа. Собор разрешил его, а Серапиона отозвал и заточил в монастырь. Хлопоты за опального владыку бояр, которых Иосиф обозвал «неразумными, скоту подобными человеки», только повредили Серапиону. Выступление Иосифа имело огромное политическое значение: затронутая в своих материальных интересах, церковь наконец порвала с удельными политическими традициями и открыто стала на сторону «державности». «Непогребенные мертвецы» стали постоянными советниками и союзниками московского государя, который их же публицистическим усердием был превращен в царя «третьего Рима», в наследника самих римских кесарей.

Церковное землевладение и связанные с ним коммерческие предприятия были спасены, и молитвенники могли спокойно приступить к накоплению капиталов. Но победа досталась не даром: пришлось все же сделать крупные материальные уступки. Церковным учреждениям пришлось поступиться своими иммунитетами и подчиниться некоторым ограничениям в землевладении. Признав верховное право суда московского государя, осифляне тем самым отказывались от судебных привилегий. Первый официальный акт, касающийся монастырского и епископского иммунитета, относится к 1550 г. Он требует, чтобы новые подгородные слободы, образующиеся вокруг архиерейских резиденций и монастырей, тянули тягло и «с судом» вместе с городскими людьми, т. е. в общегосударственном порядке. Старые слободы тянут тягло по-старому, но их рост закрепляется в известных пределах. Стоглав в следующем, 1551 г., по предложению царя пересмотрел прежние меры по ограничению монастырского землевладения, почти не применявшиеся на практике, и издал новые правила на этот счет. Основанием для монастырского землевладения была признана единственно функция монастырей как молитвенников за умерших. Поэтому все земли, черные и поместные, попавшие в руки монастырей за долги или неправильно записанные за монастырями, должны были немедленно быть возвращены прежним владельцам; вотчины, отданные «по душам» до приговора, остаются за монастырями, впредь же дача вотчин «по душе» подчиняется контролю московского государя, и без его согласия никакая часть вотчинной земли не может быть отдана монастырям. Правда, для обеспечения тех владений, какие оставались у церкви, собор провозгласил их неотчуждаемость и наперед

проклял тех «царей и вельмож», которые вздумают обидеть божии церкви. Но эти постановления имели уже чисто академическое значение.

3. Централизация культов и церковного управления

Так церковь вдвинулась в орбиту новых социально-политических отношений, вовремя стряхнув с себя гири феодализма, тянувшие ее к гибели. Однако урегулированием экономической базы дело не кончилось. Порвав с удельным феодализмом и перейдя в подчинение московской «державе», церковь должна была провести централизацию в культах и организации. Централизацию начали проводить уже московские князья путем отдельных мер, принимавшихся в процессе борьбы с удельным феодализмом; эти меры, однако, шли по одной систематической линии.

По отношению к культам проводившаяся линия заключалась в том, что культ местных святынь после присоединения удела или области к Москве не уничтожался, но переносился в Москву; местную святыню князья стремились превратить в общемосковскую. Своим собственным распоряжением князья могли сделать это лишь по отношению к местным иконам, которые переносились в Москву и ставились в иконостас Успенского собора. Так переместились в Москву икона богоматери и икона Дмитрия Солунского из владимирских соборов, после того как этот великокняжеский город был завоеван Москвой и перестал быть резиденцией великого князя; далее, икона спасителя из покоренного Новгорода, икона богоматери из Пскова и такая же икона из Смоленска. Перенесение икон основывалось на вере, что иконы, перенесенные из покоренных областей и городов, перестают покровительствовать прежней своей области, но оказывают покровительство уже только Москве, становясь своего рода «подручными» святынями московских святынь; они сводились с самостоятельных престолов одновременно со сведением с престолов их князей. Так Успенский собор или, точнее, его иконостас постепенно становился пантеоном Северо-Восточной Руси.

Но кроме икон были еще местные патроны в лице местных святых. Приходилось или запретить их культы, или санкционировать их в качестве московских святых. Конечно, был избран последний путь. Но тут московский

князь уже не мог действовать только своими княжескими распоряжениями, нужна была санкция церкви. Царь Иван Грозный, ко времени которого политическая централизация в общем была уже закончена, нашел себе в этом деле ревностного помощника в лице митрополита Макария, ярого осифлянина, который первое время был преемником Иосифа на игуменской кафедре в Волоколамском монастыре. В сотрудничестве с царем Макарий созвал два собора, 1547 и 1549 гг., на которых была произведена канонизация в качестве общемосковских не менее 30 наиболее крупных местных святых. Отбор производился официально на основании сведений о чудесах, якобы совершавшихся святыми; но так как все местные святые якобы совершали чудеса, то царь дал директиву произвести в ранг общегосударственных святых только тех, которые были «богом прославляемы многими и неизреченными чудесы». И замечательным образом, по предварительным спискам, составленным царем и Макарием и утвержденным затем на соборах, такими святыми оказались святые не из удельных князей, которые, как мы видели в предшествующей главе, возглавляли собою местные пантеоны, а святые из местных епископов и монахов. Князей попало только два — Александр Невский, которого нельзя было не канонизировать ввиду его популярности, и новгородский князь Всеволод-Гавриил, выгнанный в 1138 г. вечем из Новгорода. Характерно, что и Александр был новгородским князем, так что из собственно удельных князей в списки не попал никто. Эти новые общегосударственные святые были присоединены к четырем прежним московским «чудотворцам» — митрополитам Петру, Алексею и Ионе и основателю Троицкой лавры Сергию. До конца XVI в. были канонизированы еще 25 святых, также почти исключительно из клириков, в том числе Иосиф Волоцкий. Таким образом, новый общерусский пантеон составился из «молитвенников» во главе с московскими «молитвенниками». Удельные князья, как и следовало ожидать, были лишены не только земных, но и небесных престолов. Союз государства и церкви был демонстрирован этой канонизацией самым ярким образом. Вместе с тем московская церковь, которая в XVI в. стала считать себя преемницей византийского православия, с гордостью могла заявить, что не уступает в «славе» своей греческой предшественнице.

Централизация церковного управления была также уже завершенной в эпоху соборов середины XVI в. Са-

мый факт функционирования соборов для разрешения общецерковных дел является ярким свидетельством происшедшей перемены. Но мы жестоко ошиблись бы, если бы в соборном начале стали искать сущности новой церковной организации. Напротив, соборы были лишь ширмой, которой прикрывалось установление в церкви единоначалия, и притом *единоначалия московского государя*. Оно сложилось постепенно в течение XV и начала XVI в. В процессе его образования обе стороны — и новое дворянское государство, и капиталистическая церковь — шли навстречу друг другу, видели друг в друге естественных союзников.

Мы уже упоминали, что поворотным пунктом процесса была борьба за церковное землевладение. Но если бы этой борьбы не было, если бы дворянское государство сразу ухватилось за боярские земли, все же сращение дворянского государства и церкви неминуемо должно было бы произойти. Мы уже не раз подчеркивали, что церковные учреждения в XV—XVI вв. стали крупными коммерческими предприятиями. На церковных землях крепостной труд, источник товарной сельскохозяйственной продукции, стал применяться на полтора века раньше, чем на помещичьих землях, которые к тому же были мельче церковных. Северные монастыри торговали кроме хлеба также пушным и рыбным товаром и солью. В торговле последней Соловецкий и Кирилло-Белозерский монастыри занимали командующее положение на рынке. Ростовщические операции монастырей и церквей также обнаруживают быстрый рост (например, в числе пяти кредиторов верейского князя Михаила, умершего в 1486 г., четыре самых крупных были монастыри и монахи). Совершенно ясно, что церковные миры силою хозяйственного развития толкались к объединению, что та же сила заставляла их быть сторонниками сильной центральной власти. Если прежде господствовала теория, что, если не будет в монастырях постриженников из бояр и князей — не будет и монастырей, то теперь на смену ей властно стучалась другая. Князья и бояре исчезали, но база была уже не в них, а в крепостном труде крестьян, которых нужно было держать в повиновении, в городских рынках, где можно было спокойно и безопасно реализовать товар, и в суде и расправе, при помощи которых можно было защищать имущественные интересы и губить противников. Смуты, затевавшиеся боярами, были церкви только вредны. Напротив, насадитель тишины и порядка — московский

князь был желанным и дорогим попечителем и другом. И, как мы уже говорили, Иосиф Волоцкий первый со свойственной ему прямотой формулировал новую теорию об основании, на котором зиждется церковь,— это самодержец и государь всея Руси, наместник самого бога, под судом, властью и попечением которого находится вся русская земля, включая и «церковное и монастырское». Тут еще нет и в помине тех теократических тенденций, которые возникли в XVII в. и выразились в формуле «священство выше царства». Напротив, в периоде первоначального накопления церковь не занимается такими спекуляциями и не спорит о сравнительном достоинстве великокняжеской и митрополичьей власти. В эту эпоху ее интересы совпадают с интересами дворянского государства, и московский владыка охотно становится лишь великокняжеским министром по церковным делам.

Формальное провозглашение главенства московского государя в церкви произошло в связи с разрывом зависимости московской церкви от константинопольского патриарха. Пока существовали удельные княжества, а Москва была еще слабым подростком, эту зависимость московские князья терпели молча. Но в конце XIV в. их терпению пришел конец. Трения стали увеличиваться все больше и больше, возникая по самому важному для Москвы вопросу — о кандидатах на митрополичий престол. Патриарх не всегда соглашался с княжеским кандидатом, иногда назначал своего еще при жизни правящего митрополита, как было, например, при жизни Алексея, когда за взятку будушим митрополитом был назначен из Константинополя болгарин Киприан. А так как в патриаршей курии искатели епископских должностей расценивались прежде всего по количеству золота, какое они могли дать, то константинопольские кандидаты сплошь и рядом оказывались проходимцами. Бывало так, что уже назначенный кандидат сейчас же сменялся, так как являлся другой, дававший больше, и при Дмитрии Донском таким способом на московскую митрополию были назначены один за другим четыре митрополита, которые спорили друг с другом за власть и в Москве и в Константинополе. Это «четверовластие» продолжалось целых 10 лет — с 1379 по 1389 г. Мало этого, за богослужением приходилось поминать на первом месте не только патриарха, но и византийского кесаря. Когда в Москве вздумали это отменить, то патриарх Антоний прислал князю грозное протестующее послание. Неудивительно, что московский князь искал

случая избавиться от византийской зависимости и находил в этом вопросе полное сочувствие у митрополита и епископов, которые были бы также рады избавиться от необходимости наполнять своими деньгами бездонные карманы константинопольских ряс.

По-видимому, предстоявшая в 30-х годах XV в. уния с Римом расценивалась в Москве как путь к освобождению от константинопольской опеки. По крайней мере, митрополит Исидор, сторонник унии, был сначала в чести и любви у Василия II и отправился во Флоренцию с большой помпой, снабженный целым обозом дорогих товаров и в сопровождении княжеского посла. Только тогда, когда Исидор, вернувшись «легатом от ребра св. Петра», огласил папскую грамоту, в которой князь приглашался быть Исидору «помощником усердно всею мышцею» за скромную награду в виде «папского благословения и хвалы и славы от людей», княжеское благоволение сменилось гневом. Исидор был объявлен «неистовым» и «дерзновенным» еретиком, был смещен и спасся только бегством в Литву. Князь хотел обратного — чтобы митрополит был ему помощником. Путь к достижению этой цели оказался идущим все же через унию. Она на поверку оказалась еретическим делом, но ее принял константинопольский патриарх, и тут-то и открылась для Москвы желанная лазейка. В Москве стали говорить, что «по дьявольскому навождению во Царском граде стало в царях и патриаршестве раздвоение и размышление... насилование от турок и латыни... отступление и еже от веры с нами разделение... иномудрствование и приближение к латинам». И Василий пишет письмо патриарху, в котором, деликатно умалчивая о сомнениях по части чистоты византийской веры, просит ввиду «далечного и непроходного путешествия», «нахождения безбожных агарян» и «нестроения и мятежей» в соседних с Константинополем землях разрешить «свободно нам сотворити в нашей земле поставление митрополита». Ответа не было, потому ли, что письмо не дошло, или потому, что ответ не дошел, но князь в ответе и не нуждался. Отправив письмо, он прямо обратился к епископам с просьбой «смотрити в божественные правила, достоит ли митрополита поставити в своей земле». Епископы, конечно, не замедлили ответом «достоит». Тогда, говорит летопись, князь, «сие слышав, вскоре избрав на митрополию Иону, епископа рязанского, *повелевает* сшедшемуся собору поставить Иону на митрополию». На соборе (1448 г.) ока-

зались законники, епископ боровский Пафнутий и боярин Василий Кутузов, которые нашли, что без разрешения патриарха избирать митрополита нельзя. Василий посмотрел на это как на крамолу и заключил обоих «в оковы». Иона был избран и в разосланной им грамоте, не обинуясь, написал, что был поставлен по божественным правилам, по «рассуждению святительскому и по *воле великого господаря, великого князя Василия Васильевича»*. Через десять лет, когда Иона был болен и опасались его смерти, новый порядок был закреплен соборной клятвой епископов, созванных князем на собор 1459 г. «Обещание пред богом дахом,— гласит постановление собора,— что нам быти неотступными от святые церкви зборныя московския святыя богородицы, от нашего господина и отца Ионы, митрополита всея Руси, и *от того, кто по его отшествию к богу поставлен будет по избранию святого духа и по святым правилам святых апостолов и по повелению господина нашего великого князя Василия Васильевича»*. С тех пор московские митрополиты ставятся в Москве, без всякого участия патриарха, из кандидатов князя; московская церковь становится автокефальною. Максим Грек 75 лет спустя считал этот порядок незаконным — делается так «самочинно и по гордости». Однако в 1589 г. это самочиние пришлось признать и констатировать патриарху, который лично приехал в Москву, чтобы посвятить первого московского патриарха, и дал таким образом запоздалый ответ на письмо Василия II.

Московская церковь стала национальной, со своим независимым от греков главою, со своими святыми, со своим культом, значительно отличавшимся от греческого, даже со своей догматикой, установленной на Стоглавом соборе. О последнем мы говорили уже в предшествующей главе, к ней и к особенностям культа мы подробно вернемся в следующей главе. В заключение отметим только, что Иона, подобно Алексею и Сергию, верно служил московскому князю и преследовал всеми мерами церковной репрессии крамольных князей и бояр, анафемствовал их и требовал от епархиальных епископов строгого проведения анафемы, и только новгородский владыка Евфимий отказался применить репрессии против крамольного и отлученного от церкви Шемяки, скрывшегося в Новгороде. Дело было еще до подчинения Новгорода, и с Евфимием Иона ничего не мог поделать; несомненно, что этот инцидент оказал свое влияние на политику Москвы

по отношению к Новгороду. Примеру Ионы подражали и следующие митрополиты, особенно осифляне Даниил и Макарий. Только митрополит Варлаам попытался было перечить Василию III, но сейчас же поплатился саном и был заточен в монастырь. Став отделением великокняжеской политической охранки, централизованная церковь охотно шла на поводу у московского государя и в чисто церковных вопросах. Не только канонизация святых, но и упорядочение церковного быта, культа и вероучения проводилось по директивам государя. Так, Стоглавый собор рассматривает вопросы, поставленные царем, и выносит по ним свои постановления. Союз государства и церкви стал на весь XVI в. определяющим фактором московской политики.

Опальное боярство тщетно боролось с этим неизбежным ходом вещей. После собора 1504 г., как мы видели, оно выставило незаурядную силу, князя Вассиана Патрикеева, который успел приобрести влияние на Василия III. Но против Вассиана, как впоследствии против Артемия, имевшего влияние на Грозного, было выдвинуто старое оружие — обвинение в ереси. Сначала «ересь» нашли в заволжских скитах, где у двух монахов оказались неизвестно какие «жидовския» книги, потом на скамью подсудимых попал и сам Вассиан. Его резкие, невоздержанные речи, задевавшие не только права монастырей на вотчиновладение, но и лично князей церкви («им надобе пиры и села, и скакати, и смеяти с воры»), дали обильный материал для обвинений: он-де чудотворцев, владевших селами, называл смутотворцами, не верил в новых святых и подделывал Кормчую. Вассиан был осужден, и с ним погиб последний церковный противник осифлян, стоявший еще на почве борьбы против вотчиновладения. Дело явно шло к окончательной ликвидации старого боярства и к опричнине, и апокрифическая «Беседа Валаамских чудотворцев», вышедшая из боярских кругов в 50-х годах XVI в., говорит уже доводами Курбского. Иноки — не погребенные мертвецы, их дело молиться «в смиренном образе» за царя и великих князей; если иноки стали советниками царя, стали частью московской государственной машины, то это им только «душевредство и бесконечная погибель». Царю надлежит «царство держати» с князьями и боярами, а не с иноками. Ответом на это был террор Грозного, одной из первых жертв которого был, между прочим, митрополит Филипп, попавший в Москву из настоятелей Соловецкого монастыря. Происходя из

старого боярского рода Колычевых, Филипп резко и публично попробовал выступить против опричнины. Царь предал его суду церковного собора, который послушно лишил Филиппа сана и простым монахом сослал в один из тверских монастырей. Там Филиппа скоро задушил Малюта Скуратов; «мощами» нового мученика сейчас же завладел Соловецкий монастырь, который еще до второй половины XVII в. сохранял свои феодальные вольности.

Став из феодально-удельной московско-дворянскою, церковь не изменила ни в чем своей социальной позиции. По отношению к тяглому люду, находившемуся под нею, она осталась тем же требовательным господином. С этой стороны ее изобличали, не жалея красок, сторонники боярской партии, в особенности Максим Грек. Подражая библейским пророкам, Максим влагает в уста господа и богоматери пламенные филиппики против церкви, которая служит богу «красногласным пением, шумом доброгласных колоколов и вонями благоуханными», облекает бога на иконах в золотые ризы и золотой венец, но все это приносит ему «от неправедных и богомерзких лихв, от лихоимания и хищения чужих имений», дары эти «смешаны со слезами сирот и бедных вдовиц и кровями убогих». Другой автор, аноним, которому принадлежит одно рукописное поучение XVI в., быть может подражая «Похвале Глупости»[1], изображает, как на страшном суде господь «повелит отлучити митрополиты и епископы, и попы, и игумены, и дьяконы, и черниця, и черньца» за то, что они, заблудившись в «гордости и в пиры и в сребролюбии», не научили людей его, и предаст их в «огнь вечный». Со стороны тяглого люда протестов против церковного господства в середине XVI в. еще не слышно, если не считать единичных явлений вроде духовно-анархической секты беглого холопа Феодосия Косого, белозерского монаха. По учению Косого, вся церковная догматика и культ — храмы, иконы, мощи, причастие — дело рук человеческих и не имеет ничего общего с божественным откровением, точно так же как и государственная организация. У христиан не должно быть властей, и не должно им воевать, а вся религия заключается исключительно в любви к ближнему. Эта последняя, судя по

[1] *«Похвала Глупости»* — сатирическое произведение голландского гуманиста эпохи Возрождения Эразма Роттердамского (1466—1538), изданное в 1509 г. и переведенное на русский язык в 1960 г. Высмеивая пороки своего времени, он подвергал резкой критике христианство и его моральные поучения.

взглядам Матвея Башкина, находившегося в сношениях с Косым и также осужденного за рационалистическую ересь, заключалась в том, чтобы уничтожить кабалу: «Мы Христовых рабов у себя держим, а Христос всех братиею нарицает, а у нас-де на иных и кабалы, на иных беглыя, а на иных нарядныя, а на иных полныя, а я-де благодарю бога моего, у меня-де что было кабал полных (Башкин был боярский сын), то-де есми все изодрал, да держу-де, государь, своих добровольно». Эти единичные проявления протеста были предвестниками великого социально-религиозного кризиса, разразившегося в XVII в., когда после смуты окончательно укрепило свою державу «антихристово» дворянское Московское государство.

V

РЕФОРМА НИКОНА И НАЧАЛО РАСКОЛА

1. Церковь и государство в XVII в.

Превращение церкви из орудия господства феодалов в орудие господства дворянского государства получило свое завершение в XVII в., когда после смуты дворянство окончательно захватило руководящее положение в Московском государстве и преобразовало его сообразно со своими интересами. Эта перемена коснулась и церкви. Нет ничего более ошибочного, чем взгляд, будто так называемый патриарший период в истории русской церкви, совпадающий с XVII в., был эпохой особого могущества и независимости церкви как таковой. Напротив, приобретя новый, более ослепительный, чем раньше, внешний блеск, церковь в области управления и даже культа превратилась, в сущности, в один из московских приказов; если в удельную эпоху князья церкви были действительно владетельными князьями, то теперь даже сам патриарх вынужден был считаться с директивами и постоянным контролем со стороны царя и боярской думы.

Это глубокое изменение в положении церкви имело под собою, конечно, соответствующее экономическое основание. Правда, абсолютные размеры церковных вотчин и численность церковных людей были и в XVII в. весьма внушительны: по приблизительному и скорее преуменьшенному, чем преувеличенному, расчету, патриарху, митрополитам и епископам принадлежало в конце XVII в. около 37 000 дворов, в которых числилось около 440 000 душ тяглого населения обоего пола, и, кроме того, значительные земли со значительным количеством населения числились за монастырями, не входившими в число специально патриарших и епископских монастырей. Но все же эта хозяйственная база в сравнении с хозяйственной базой дворянского государства представляется значительно более узкой. В то время как поместная система продвинулась на восток к Волге и за Волгу, на юг за Оку и на запад к Днепру, а также захватила частью и север, в то время как росли торгово-промышленные города и слободы, непосредственно эксплуатировавшиеся дворянским государством, церковное и монастырское землевладение возрастало очень медленно, скованное ограничениями XVI в. Значительно возросли лишь патриаршие вотчины в первой

половине XVII в., но и то вследствие того случайного обстоятельства, что патриарх Филарет, отец царя Михаила, был фактическим царем и не попал формально на царский престол только потому, что его во время Смуты Борис Годунов насильно постриг в монахи. Обрисованное соотношение сил между церковными и дворянскими мирами еще лучше иллюстрируется статистическими данными: если считать численнось церковных людей максимально в 1 000 000 душ, то эта цифра будет составлять лишь около 8 % к общей численности населения, достигавшей в XVII в., по Милюкову, 12—13 млн. Вполне естественно, что церковь в дворянском государстве не могла занять командующего положения и вынуждена была делиться с дворянством властью даже в своей собственной области.

Дворянство ревниво следило за церковным хозяйством и продолжало принимать свои меры против его роста. Не довольствуясь теми ограничениями, какие были введены при Грозном, московское правительство провело на соборе 1580 г. постановление, согласно которому запрещалось давать монастырям вотчины на помин души и предписывалось вместо этого делать денежные вклады, а также вообще запрещалось церковным лицам и учреждениям покупать и брать в залог земли. Смута парализовала действие этого правила; но в 1649 г. при составлении Уложения оно было восстановлено, расширено и введено в жизнь уже не в виде специфически церковного постановления, а в качестве общегосударственного закона. Именно Соборное Уложение постановило (гл. XVII, ст. 42): «Патриарху и митрополитом и архиепископом и епископом, и в монастыри ни у кого родовых, и выслуженных и купленных *вотчин не покупати, и в заклад не имати, и за собою не держати, и по душам в вечный поминок не имати никоторыми делы;* и в поместном приказе за патриархом и за митрополиты, и архиепископы, и епископы, и за монастыри таких вотчин не записывати; а вотчинником никому вотчин в монастыри не давати; а кто и напишет вотчину в монастырь в духовной, и тех вотчин в монастыри по духовным не давати, а дати в монастырь родителем (родственникам) их деньги, чего та вотчина стоит или что умерший вотчине цену напишет в духовной; а буде кто с сего уложения вотчину всю родовую или выслуженную, или купленную продаст или заложит, или по душе отдаст патриарху, или митрополиту, или архиепископу, или епископу, или в который монастырь, и *ту вотчину взяти на государя безденежно и отдать в раздачу челобит-*

чиком, кто о той вотчине государю учнет бить челом». Мало этого, то же самое Соборное Уложение произвело даже частичную, но принципиально важную экспроприацию, переписав «за государя в тягло и в службы безлетно (бессрочно) и бесповоротно» целый ряд городских слобод, принадлежавших боярам, патриарху, епископам и монастырям; правда, при этой экспроприации пострадали также и бояре, но львиная доля отобранных слобод принадлежала церкви. Наконец, Уложение завершило процесс уничтожения церковной юрисдикции по отношению к церковным людям по гражданским и уголовным делам. До 1649 г. этот процесс выражался в издании так называемых тарханных, или несудимых, грамот, дававшихся по адресу отдельных монастырей и переводивших их людей по всем недуховным делам в сферу подсудности приказа Большого дворца. Соборное Уложение установило в качестве общей меры для всех клириков, не только монастырских, но и всех прочих, одинаковую подсудность со всеми остальными людьми по всем недуховным делам. Эти меры помимо их юридического значения наносили также церкви немалый материальный ущерб, лишая ее постоянных и крупных доходов в виде судебных пошлин; они не остались пустым звуком, но были подкреплены на следующий год учреждением особого монастырского приказа, который был составлен исключительно из светских людей, думных дворян и дьяков и должен был давать суд по всяким гражданским делам на всех иерархов, монастырских властей, попов, церковный причт и на всех вообще церковных людей и крестьян, за исключением патриарших, по уголовным делам все церковные люди, не исключая и патриарших, были объявлены подсудными сыскному и разбойному приказам и воеводам. Неудивительно, что патриарх Никон называл Уложение 1649 г. «бесовским». Не только он, но и прочие иерархи и монастыри повели против мер Уложения жестокую борьбу, но добились только одной уступки по судебной линии: постановлением собора 1667 г. клирики в собственном смысле, попы, монахи и епископы, были освобождены от юрисдикций светских учреждений даже по уголовным делам, а затем и монастырский приказ был упразднен. Но через полвека и эта уступка была отобрана Петром уже без всяких затруднений и прекословия.

Эта борьба за юрисдикцию была, повторяем, борьбою прежде всего за доходы, а не за власть, ибо фактическое отправление судебных функций в патриаршей и епископских куриях находилось в руках светских чи-

новников, контролировавшихся царским правительством. Как мы сейчас увидим, все церковное управление, церковные власти, начиная с патриарха, подчинялись царю. Это признавали и церковные иерархи, одни сочувственно, как некий инок Авраамий, писавший царю Алексею, что «вся тягота церковная ныне на твоей вые висит, а на властей ныне ни на которых нечего смотреть, времени служат», другие с досадою, как Никон, писавший константинопольскому патриарху Дионисию: «Ныне бывает вся царским хотением: егда повелит царь быти собору, тогда бывает, и кого велит избирати и поставити архиереем, избирают и поставляют, и кого велит судити и обсуждати, и они судят и обсуждают и отлучают». Эта характеристика Никона вполне соответствовала действительному положению вещей. Все церковные соборы XVI и XVII вв. созывались царскими указами, члены их приглашались лично царскими грамотами, порядок дня определялся царем, и самые проекты докладов и постановлений составлялись заранее предсоборными комиссиями, состоявшими обычно из бояр и думных дворян. На заседаниях соборов всегда присутствовал или царь, или его уполномоченный боярин, который зорко следил за точным выполнением предначертанной программы. Таким образом, как должен был признать даже церковный историк Н. Ф. Каптерев, «церковные соборы XVI и XVII столетий не были какими-либо самостоятельными, автономными церковными учреждениями... которые имели бы право свободно и самостоятельно постановлять свои решения... (они) были только простыми совещательными учреждениями при особе государя, они были только органами царского законодательства по делам церковным». Если таково было положение соборов, которые по каноническим правилам являются органами верховной власти в церкви, то нечего удивляться, что патриарх и епископы были, по существу, простыми царскими чиновниками. Инициатива учреждения патриаршества исходила от царя. Первый патриарх Иов был предложен на кафедру царем. Собор для приличия предложил царю кроме Иова двух других кандидатов, но царь утвердил Иова. Все следующие патриархи также были «избраны» соборами по указанию царя. Царь принимал решение о кандидате, конечно, не один, но по соглашению со своим «преизящным синклитом», т. е. с боярской думой, и соборы считали такой порядок само собою понятным и разумеющимся. Таким же порядком

«избирались» на соборах епископы, и уже попросту назначались царем игумены и даже протопопы. Мало этого, «избранные» таким образом иерархи должны были управлять при помощи назначенных царем чиновников. Патриаршее управление слагалось из трех приказов: дворового, казенного и судного. Епархиальные епискоы имели также нечто вроде дворцового приказа и держали специальных судных бояр. Начальники этих приказов и судные бояре сначала, согласно постановлению Стоглава, назначались и увольнялись архиереями, но с ведома и согласия царя, который в случае отсутствия у архиерея подходящих кандидатов мог назначать своих кандидатов; но с 1610—1613 гг. было установлено, что патриаршие и епископские бояре, дворецкие и дьяки прямо «даются от государя». Не следует думать, что царское вмешательство в церковное управление имело место только по административным, финансовым и судебным делам. Нет, царь издавал распоряжения также о соблюдении постов, об обязанности говения, о служении молебнов, о порядке в церквах, о «житии монахов, приличном иноческому обещанию», и нередко адресовал такие указы не архиереям, а своим воеводам, которые должны были следить за их выполнением и наказывать ослушников «без всякия пощады».

Таким образом, главенство в церкви во всех отношениях фактически принадлежало царю, а не патриарху. Это положение дела в церковных кругах не только не считалось ненормальным, но даже признавалось официально соборами как бесспорный и даже богоустановленный порядок. В официальном приветствии царю Федору Ивановичу по случаю его венчания на царство (в 1584 г.) митрополит, повторяя теорию Иосифа Волоцкого, говорил: «Вас (царей) господь бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес». В XVII в. теория наместничества кажется уже недостаточной, и царь прямо провозглашается богом. Клирики в челобитных пишут, что цари «воистину по бозе бози», и прибегают к царю, «яко богу». Собор 1660 г., не обинуясь, признал, что земной бог имеет над церковью равные права с небесным богом — «ему же (царю) свою церковь господь преда»,— и санкционировал права царя, создавшиеся по традиции, «созывати освященный собор», «о благочинии церковном тщатися» и «о православныя церкви благостроения попечение творити». Это «тщание» и «попечение» о церковном благочинии и благостроении получило формальное выражение в Соборном Уложении, которое начинается главой о богохульниках и церковных

мятежниках. Богохульников царь обязуется «сыскивать» и «казнити зьжечь»; «мятежники», которые во время богослужения позволят себе «говорити непристойные речи» патриарху или митрополиту, или архиепископу и т. д., до «священнического чина» включительно, предаются «торговой казни», а челобитчики, подающие в церкви челобитные царю, патриарху или другим властям, аудиенции у которых обычно было очень трудно добиться, наказываются тюремным заключением. «Меч материальный» ограждал клириков, а кстати, и самого главу церкви, не только от «мятежных» и еретических выступлений, но даже и от лишнего беспокойства.

2. Борьба приходского клира за церковную реформу

За царской охраной церковные князья, притворяясь смиренными нищими, чуть ли не ограбленными казною, жили, однако, сладкою и привольною жизнью. Правда, точных сведений о размерах доходов князей церкви мы не имеем, но приблизительный подсчет сделать можно. Так, по расчету Горчакова, патриарх в XVII в. одних доходов с вотчин и других хозяйственных статей (не считая епархиальных сборов) имел на сумму, составляющую около миллиона рублей на наши деньги[1]. Если исходить из расчета, что в среднем у митрополита XVII в. вотчин было втрое меньше, чем у патриарха, а у епископа — вдвое меньше, чем у митрополита, то ежегодные хозяйственные доходы (кроме епархиальных сборов) митрополита в XVII в. составят на наши деньги около 350 000 руб., а епископа — около 175 000 руб.; доходы игуменов крупных монастырей были, конечно, меньше, но все же очень значительные. Эти колоссальные по тогдашнему масштабу деньги лишь в очень незначительной части тратились на благотворительные дела — на устройство богаделен, больниц, на милостыни и кормежку нищих; так, патриарх тратил на эту статью всего 2000—2500 руб. в год, т. е. не более 5 % своих хозяйственных доходов, а если учесть епархиальные сборы, то еще меньший процент. Остальное шло на содержание дворца, украшение церквей и монастырей, пускалось в оборот, на прикупку и расширение хозяйственных предприятий, а то и просто в рост. За всем

[1] Имеется в виду денежный курс в СССР в конце 20 — начале 30-х годов.

этим оставались большие свободные средства, как, например, у патриарха Иосифа, оставившего после смерти в патриаршей казне свободный остаток в сумме 28 400 руб., т. е. около 400 000 руб. на наши деньги. За патриархом тянулись митрополиты, епископы и игумены, каждый по своему рангу.

Богатства и привольная жизнь князей церкви создавались трудом крепостных и эксплуатацией при помощи разного рода сборов приходского духовенства. По отношению к этому последнему епископское управление по-прежнему сводилось главным образом к собиранию дани; вошло даже в обиход выражение «тяглые попы». Социальная эволюция Московского государства изменила прежнее положение приходского духовенства в еще худшую сторону[1], так как лишила сельский и городской клир той опоры и защиты, какую он раньше мог находить у своих светских господ, бояр и братчинских организаций; боярство и самостоятельные городские миры были разгромлены, и между попом и епископом уже не было больше светских посредников. Законодательство XVII в. пошло вслед за этой эволюцией. Оно запретило прежние свободные выборы попов и дьяконов из крестьян и даже холопов и приравняло таковые к преступлению; завело особые «записные книги новопоставленным попам и дьяконам»; запретило, наконец, свободный переход из одного прихода в другой без разрешения архиерея, полагая таким образом начало наследственному духовному сословию, которое в XVIII и XIX вв. было верным слугою и помощником дворянства. В то же время вводились другие ограничения: отбирались у церковных причтов земли, запрещалось попам торговать и заниматься ремеслами, вводилась архиереями такса за требы. Ограничивая доходы подчиненного клира, архиереи не только не уменьшали своих требований, но, напротив, увеличивали их, стремясь наверстать ущерб от потери судных пошлин и уменьшения вотчинных доходов. При этом архиерейские аппетиты не сдерживались более тою силою, какую представляли из себя прежние свободные крестьянские миры и исчезнувшие городские общины, превращенные теперь в податное орудие Московского государства. Сместить попа при помощи помещика или воеводы ничего не стоило; и с приходским духовенством перестали церемониться. Пошлины за поставление и архиерейский

---

[1] Здесь Н. М. Никольский явно преувеличивает тяготы поместного духовенства.

оброк возросли до огромных размеров. Архиерейские сборщики, следуя директиве своих господ «все подати собирать без недобору», «с большим поспешением днем и ночью», «а на ослушников правити без всякия пощады», действовали чисто грабительским образом — «всякие окладные и неокладные доходы сбирали с прибавкою, не против того, как дань накладывается», не считая «корысти» воевод и прочих агентов светской власти. «Правеж», который предписывался архиерейскими приказами, был самый жестокий: недоимщиков бросали в тюрьмы, заковывали в кандалы, нещадно били; патриаршие стрельцы устраивали даже вооруженные облавы на неаккуратных священников среди бела дня и иногда на самых людных улицах и площадях.

Этот невыносимый гнет не мог не вызывать оппозиции со стороны приходского духовенства. Тяжелее всех было сельскому духовенству, и его протест был наиболее радикален и решителен. Оно не сразу пошло на службу к дворянству и не сразу помирилось с полным подчинением высшей церковной власти. Не отличаясь ничем по хозяйственному положению от крестьян, принужденные одновременно и наряду с «пахотными мужиками» браться за соху и за косу, сельские священники прониклись ненавистью и негодованием по отношению к князьям церкви и проявляли еще до начала раскола свое недружелюбие в весьма осязательной форме — вместе с прихожанами они били и увечили архиерейских десятильников, не хотели судиться у архиереев и «презирали» архиерейское благословение. Эта зараза проникла даже в некоторые монастыри, непосредственно подчиненные архиереям и также нещадно ими эксплуатировавшиеся. В 1622 г. митрополит новгородский Макарий принужден был жаловаться царю, что «по монастырям архимандриты и игумены и по мирским храмам попы и диаконы, и церковные причетники и земские люди его, государева богомольца, и его приказных людей, и десятильников ни в чем не слушают, и во всяких духовных делах под суд не даются и ставятся сильны, и духовных дел судными и всякими пошлинами владеют те архимандриты и игумены и попы и корыстуются сами меж себя, а в царское богомолье в софейскую казну не платят».

Учреждение патриаршества только усилило смуту и недовольство. Прежде всего, эта реформа создала для провинциального духовенства новое тягло. На содержание патриарха и его двора была отведена огромная об-

ласть, духовенство которой было обложено особым патриаршим тяглом. Вслед за этим при патриархе Иосифе был заведен новый порядок поставления попов в патриаршей области, еще больнее ударивший по карману сельское духовенство, чем простой патриарший оброк. За дальностью расстояния (некоторые пункты патриаршей области отстояли от Москвы на 800 верст) попы из отдаленных от Москвы приходов ходили ставиться к ближним архиереям. Патриарх Иосиф, «желая собрать себе имение», запретил это, и пришлось попам ходить в Москву. Тот же порядок завел он для выдачи попам «перехожих грамот», т. е. разрешений на переход из одного прихода в другой. Ранее эти грамоты выдавались местными десятильниками, теперь Иосиф велел ходить за ними в Москву, в казенный приказ, «хотя обогатить дьяка свего Ивана Кокошилова и подьячих». Не изменилось дело при Никоне: «святитель» Никон «всего этого очень держится» и, конечно, прежним не довольствовался. В своей «гордыне» он подолгу не допускал к себе просителей, заставляя их неделями проживать в Москве без всякого толку; затем он произвел новую перепись патриаршей области и ввел новый оклад, такой огромный, что «татарским абызам жить гораздо лучше». «Возлюбил он стоять высоко, ездить широко» — велел собрать по всему государству со всех церквей лошадей и преспокойно 500 голов разослал по своим вотчинам. Затеянные Никоном постройки новых собственных монастырей требовали больших расходов, вследствие чего увеличились патриаршие сборы с высшего клира и с монастырей: «епископии и множество пустынных мест разорил», строя «мнимый» Новый Иерусалим и два других монастыря. Но архиереи, конечно, переложили новое патриаршее тягло на то же сельское духовенство. Та же челобитиая сельского духовенства на Никона, из которой мы заимствовали только что приведенные жалобы, горько плачется, что патриаршество, в возмещение всего того тягла, которое оно взвалило на плечи сельского духовенства, не может или не хочет защитить последнее от все возрастающего своеволия и произвела «дворян и людей боярских». «Попов и дьяконов по боярским и дворянским вотчинам в колоды и цепи сажают, бьют и от церкви отсылают» (т. е. сгоняют с мест); а при Никоне у дворян и боярских людей, уже похвальное слово стало: «Бей попа, что собаку, лишь бы жив был, да кинь 5 рублей» (за бесчестье). Челобитные клириков на «смертный бой» идут, не прекращаясь, в течение всего XVII в., но, конечно, не

достигают цели, хотя в них приводятся и такие факты, что для иного помещика ничего не стоило в драке «тайну Христову[1] всю пролить и ногами потоптать». Оппозиция против архиереев соединялась с оппозицией против дворян и бояр. Сельское духовенство было тут солидарно с крестьянством не только в настроениях, но и в тактике: как мы видели, оппозиция сельского клира иногда перерастала в прямое неповиновение начальству и даже бунт.

Иного рода оппозиция нарастала среди городского духовенства. Подчиненное архиереям и патриарху, окруженное со всех сторон сыском, дошедшим до крайней степени опять-таки при Никоне, оно боролось с архиерейским гнетом не «боем», а обличениями. В среде городского духовенства образовались в половине XVII в. кружки ревнителей благочестия, которые хотели очистить русскую церковь от скверны. Влиятельнее всех был московский кружок, организованный царским духовником протопопом Стефаном Вонифатьевым. К нему примкнули будущий патриарх Никон, бывший тогда архимандритом Новоспасского монастыря, некоторые соборные протопопы и несколько мирян. Члены кружка хорошо сознавали недуги русской церкви и ее в общем крайне невысокий уровень. Пороки церкви изображены с точки зрения ревнителей в знаменитом подметном письме, найденном в Москве в декабре 1660 г., обличавшем русский клир и переполошившем московских архиереев. Его составление приписывалось последними священнику Иродиону, в свою очередь оговорившему бывшего галицкого протопопа и другого попа. Это письмо, хотя и относится уже к моменту борьбы против официальной реформы, резюмирует, однако, давнишние взгляды ревнителей; оно настолько любопытно, что стоит привести его целиком. «Священство в мире, яко душа в теле. Ведомо убо буди, епископ убо вместо всех бога, священник же — Христа, прочии же святых ангелов: аз же мню несть уже ни единого епископа, чтобы жил по-епископски, ни одного священника, чтобы жил по-священнически, ни инока, чтобы жил по-иночески, ни христианина, чтобы жил по-христиански; вси свой чин презреша; игумени оставиша свои монастыри и возлюбиша со мирскими женами и девицами содружатися; а попове оставивше учительство и возлюбиша обедни часто служить и кадило от грабления и от блуда на жертву богу прино-

[1] *Тайна Христова* (священные дары) — в христианстве приготовленные для причащения хлеб и вино.

сити и мерзостное и калное свое житие всем являти и благочестием лицемерствующиеся, мняще частыми обеднями бога умилостивити, недостойни и пияни, помрачени различными злобами, и слова божия и слышать не хотяще. О таковых бо речено: проклят вся творяй дело божие с небрежением; не приемли имени господа бога твоего всуе. Что же всуе? Еже крестившееся во Христа, и не живем во Христе. Тии будут осуждены с бесы в муку вечную». Церковь гибнет, но причину гибели надо искать на самом ее верху: это патриарх и архиереи. «Твоего святительского рукоположения служители только именем пастыри, а делом волцы, только изречением и образом учители, а произволением тяжцы мучители»,— пишет какой-то «богомолец» (т. е. клирик) патриарху Иосифу. В том же духе пишет другой клирик суздальскому архиепископу Серапиону: «Или мниши избежать суда божия? Помни реченное в писании: тому же быть волку и сему, аще волком терпит, а не пастырю». «И радуются архиереи,— пишет инок Авраамий,— одеющеся в брачна цветная одеяния, яко женихи, рясами разнополыми, рукавы широкими, рогатыми клобуки себе и отласными украшающе, скипетры в руках позлащени имуще, воцаритися над людьми хотяще, параманзы також златом вышивающе. Се есть монах, се есть учитель! Се есть наша вера! Таковии суть ныне законоучители — блазнители и прелестницы!» Вывод отсюда для ревнителей был ясен: если низший клир испорчен, то не по своей вине; виною тому те, кто священников ставит и превращает затем в волков своим мздоимством и попустительством. Как может низший клир быть нестяжательным, когда стяжают все архиереи, и прежде всего стяжают с него самого? Как может иерей избегать «пианства», когда у «святых законоположников власти» «брюха толсты, что у коров»? Как пожет поп проповедовать против пережитков язычества, когда сами архиереи устраивают у себя «игры скоморошеския»?

Городские ревнители хотели бороться со всеми этими пороками при помощи реформы сверху. Через посредство Вонифатьева они приобрели влияние на молодого тогда царя Алексея, и по их указаниям царь издал несколько указов об исправлении церковных недостатков. Они пытались действовать и путем чисто церковных реформ. В качестве пробного камня было выдвинуто требование осуществить постановление Стоглава о введении на церковных службах вместо многогласия единогласия, т. е. отменить обычай читать и петь одновременно по нескольку молитв

и соблюдать точно порядок пения и чтения молитв одной за другой. Ревнители ввели единогласие в своих церквах, но провести в общецерковном масштабе даже эту реформу им не удалось, так как она встретила сильнейшее противодействие со стороны тогдашнего патриарха Иосифа и отчасти прихожан, которые были недовольны значительным удлинением служб при единогласии. Для ревнителей стало очевидным, что начинать оздоровление церкви надо сверху, борьбою с епископатом, и для этого прежде всего надо взять в руки кружка главнейшие епископские должности. Через посредство Вонифатьева московский кружок нашел доступ к царю и получил возможнось устраивать на освобождающиеся епископские кафедры своих людей. А когда умер патриарх Иосиф, тот же кружок поспешил возвести на патриарший престол своего «друга» Никона, ставшего к этому времени новгородским архиепископом, и надеялся обеспечить проведение при содействии последнего церковной реформы. Однако, как мы сейчас увидим, Никон совершенно обманул расчеты ревнителей.

Тактика городского духовенства была, в сущности говоря, тактикой мелкой внутриведомственной борьбы, и иною она быть не могла. Слабость городских миров в Москве и вокруг Москвы, миров мелких посадов с малочисленным и маловлиятельным населением, не давала возможности городскому духовенству вести более широкую борьбу, опираясь на своих прихожан. Напротив, как раз ревнители не всегда приходились по вкусу прихожанам, в особенности когда они начинали восставать против двоеверных культов или удлиняли до бесконечности службы введением единогласия. В таких случаях посадские прихожане не только не поддерживали попов, поставленных к тому же без их ведома и согласия епископскою властью, но даже выгоняли и били их, как произошло с Аввакумом в Юрьевце и в других местах. Приходилось поэтому идти путем мелких интриг и стараться, по крайней мере, очистить высший клир от «волков несытых». Только после этого ревнителям казалось возможным приступить к оздоровлению церкви в низах. Но их тактика была ошибочна, ибо не сообразовалась с существом тогдашней церковной организации. Епископат был недостоин не потому, что его испортили плохие епископы, но потому, что самые условия положения князя церкви создавали для представителей епископата известный тип, известный шаблон, которому тот или иной отдельный представитель епископата невольно следовал как постоянной норме. И неудивительно, что

самая горькая ошибка, приведшая к крушению весь замысел ревнителей, заключалась именно в поставлении на патриарший престол Никона. Был он, по выражению Аввакума, одного из ревнителей, «наш друг», «ныне же честь вземше и переменишеся». Никон действительно начал реформы, но не те и не в том духе, какой желателен был ревнителям. Только тогда ревнители поняли свою ошибку, заговорили совсем на ином языке и перешли к иной тактике. В то же время сельское духовенство приняло реформы как открытое объявление войны — положение сразу стало решительным.

С точки зрения ревнителей, реформа церкви должна была коснуться только церковной организации и нравственности. На место князей церкви, эксплуатировавших приходский клир, ревнители хотели посадить послушных себе иерархов, мечтая, быть может, провести впоследствии выборность епископата, как это установилось в XIX в. в старообрядческой церкви. По крайней мере, вполне ясно, каким образом, по их мнению, должна была управляться церковь и вершиться церковная реформа: надо «быть собору истинному», состоящему не из одних архиереев, но и из священников и из «в мире живущих»; собор из одних архиереев, да еще по подбору царя с боярской думой, это «сонмище иудейско». Исправление церковной нравственности опять-таки служило целям внутреннего укрепления церкви: с одной стороны, оно также должно было сократить эксплуататорские привычки «волков», с другой стороны, примирить с церковью мирян. Но реформа в представлении ревнителей вовсе не должна была касаться существа веры и культа. И то и другое нуждалось не в изменениях, но лишь во внешнем упорядочении: нужно было уничтожение многогласия и нелепых опечаток в богослужебных книгах. Ревнители не хотели также посягать на некоторые местные разночтения и разногласия в чинах, образовавшиеся вековым путем в различных местностях. В Москве пели, читали и писали иконы не совсем так, как в Новгороде или в Соловках, но и тут и там разница оправдывалась традицией, в конечном счете восходившей к какому-либо чудотворцу или преподобному, угодившему божеству именно таким, а не иным путем. «Старая вера», за исключением основных ее «догматов», утвержденных Стоглавым собором, отнюдь не была чем-либо единообразным,— насколько мало было единообразия в культах, настолько же много было мелких различий в чине совершения культа. На это многообразие вовсе не думали нападать

ревнители, не говоря уже о том, чтобы они могли посягнуть на «великие догматы», установленные Стоглавым собором.

Никон имел совершенно иные представления о реформе. Он ничего не имел против исправления церковной нравственности, но на этом и кончались пункты соприкосновения между ним и его прежними друзьями. Со стороны организации он хотел исправить церковь, но не установлением в ней соборного начала, а посредством проведения в ней строгого единовластия патриарха, не зависящего от царя, и посредством возвышения священства над царством. Рядом с царем всея Руси должен стоять патриарх всея Руси; он не должен делиться с царем ни доходами, ни почетом, ни властью. Никон выступил с целой продуманной и разработанной теорией. Он сформулировал ее полностью в своих ответах церковному собору 1667 г., перед которым ему пришлось предстать в качестве обвиняемого, но эта теория была им выношена еще до принятия патриаршества, ибо вся его политика в качестве патриарха была осуществлением этой теории на практике. Над миром властвуют два меча, духовный и мирской, первым владеет архиерей, вторым — царь. Который же из двух выше? В противность утверждающим, что выше царь, Никон доказывает, что это неправильно и что выше архиерей. Христос дал апостолам право вязать и решать, но архиереи — преемники апостолов. Венчает царя на царство архиерей, он может «вязать» царя чрез царского духовника, подчиненного архиерею, он может «запрещать» царя. Приведя еще ряд доказательств из истории, Никон заключает: «Сего ради яснейше: царь имать быти менее архиерея и ему в повиновении... яко духовенство есть людие избранные и помазани святым духом»; «священство боле есть царства: священство от бога есть, от священства же царстви помазуются». Отсюда вытекало, по мнению Никона, что патриарх должен быть на Руси вторым государем, равным царю и даже большим его; царь не может вмешиваться в церковные дела иначе как по приглашению патриарха, но патриарх имеет право и должен руководить царем. Таким образом, Никон хотел реформировать организационное объединение русской церкви путем освобождения ее от подчинения государству, которое стремилось опоясаться сразу двумя мечами, и духовным и материальным, чтобы пускать в ход, судя по надобности, или тот, или другой, и путем создания параллельной государству и руководящей последним церковной организации. Эта затея, предпринятая совершенно вопреки ходу развития, наметившемуся

еще со времени Иосифа Волоцкого, потерпела полное фиаско. Правда, на первых порах своего патриаршества Никон как будто имел успех; он был постоянным советником царя в государственных делах, управлял за царя, когда тот уходил из Москвы в походы, писался «великим государем», единолично назначал и смещал епископов. Но все это влияние Никона опиралось не на какое-либо перемены в положении церкви по отношению к государству, а просто на личное доверие к Никону царя. Никон был царским «собинным другом», т. е. попросту временщиком, а так как он своим гордым и грубым нравом и грабительскими действиями нажил себе повсюду — и среди боярства и среди всего клира, начиная от епископата и кончая последним причетником,— одних злейших врагов, то, когда царь, раскусив его истинные цели, изменился к нему, и звезда его закатилась, он не нашел нигде поддержки. При полном сочувствии епископата царь предал Никона суду церковного собора за самовольное оставление кафедры, оскорбление величества и противные канонам самовольные и своекорыстные действия при управлении церковью. Собор 1667 г. осудил его, а вместе с ним осудил и двух епископов — Павла Крутицкого и Илариона Рязанского, которые не хотели было подписывать соборный акт о низложении Никона, не соглашаясь с точкой зрения акта, что царская власть выше патриаршей.

Так неудавшийся московский «папа» кончил жизнь в ссылке простым монахом. Но зато Никон еще до опалы, по мысли царя и при полном его одобрении, предпринял и провел другую реформу, также имевшую объединительный характер. Эта последняя реформа была совершенно противоположна планам ревнителей и, как мы сказали, положила начало жестокой внутрицерковной борьбе, приведшей к церковному расколу и нашедшей отклик во всех оппозиционных слоях тогдашнего общества. На ней мы должны внимательно остановиться.

3. Официальная реформа и разгром церковной оппозиции

Сущность официальной реформы заключалась в установлении единообразия в богослужебных чинах. Объединенная российская церковь, родная сестра восточных церквей, не имела единообразного богослужебного чина и разнилась в этом от своих восточных собратий, на что постоянно указывали и Никону и его предшественникам восточные

патриархи. В единой церкви должен был быть единый культ. Соборы XVI в., возведя в ранг всероссийских святых местных патронов, не завершили этим дело объединения культа. Надо было ввести единообразие также и в богослужебном чине, заменить удельную богослужебную пестроту московским единообразием. Вопрос о проведении этой принципиальной реформы возник еще до Никона в связи с победой техники в книжном деле. Пока были рукописные книги, изготовлявшиеся на местах местными переписчиками и по местным оригиналам, вопроса о реформе не могло и быть; но когда во второй половине XVI в. в Москве появился Печатный двор и было решено снабжать все церкви печатными богослужебными книгами, «справщики», т. е. редакторы печатных изданий, открыли необычайное разнообразие в рукописных книгах как со стороны отдельных слов и выражений, так и со стороны чинов богослужебных обрядов. Ошибки и описки было нетрудно исправить; но дело было сложнее — нужно было выбрать какой-то один, наиболее правильный, чин и зафиксировать его в печатных книгах, уничтожив тем самым все остальные обрядовые варианты. Главное затруднение оказалось в выборе образца для исправления. Для царя и Никона это были тогдашние греческие чины; для огромного большинства клириков — древние русские чины, закрепленные в «харатейных» (рукописных) книгах.

Итак, реформа должна была касаться обрядов. Удивляются, как подобная реформа, исправление подробностей богослужебного чина, могла возбудить такие ожесточенные споры, отказываются понять, почему Никон и его противники придавали такое значение «единой букве «аз». Но за этим «азом» скрывались две реальные противоположности: старого самостоятельного приходского клира с его многообразными культами и чинами и новой дворянской церкви, уничтожавшей везде всякую тень самостоятельности и стремившейся к единообразию. С другой стороны, мы уже знаем, что еще за сто лет до Никона было в полной силе то религиозное миросозерцание, которое полагало всю силу и практическую пользу религии именно в техническом умении служить божеству. Божество еще не стало в глазах людей XVI в. носителем правды, а оставалось «прехытрым» созданием, которое надо уметь расположить в свою пользу, которому надо «угодить», чтобы снискать благополучие. Через сто лет после Стоглава, возведшего совершенно серьезно и официально на степень догматов основные способы «угождения» божеству, миросозерцание не успело

сколько-нибудь значительно измениться. Сам Никон стоял всецело на той же самой точке зрения. Стремясь ввести в русской церкви единообразие по греческому образцу, он засыпал константинопольского патриарха Паисия вопросами чисто обрядового характера и схоластическими казусами, нисколько не отличаясь в этом случае от своего предшественника Иосифа, спрашивавшего восточных патриархов о четырех «великих церковных потребах» подобного же рода. Получив 27 таких вопросов, Паисий пришел в недоумение и деликатно попробовал в своем ответе просветить Никона: «Не следует думать, будто извращается наша православная вера, если кто-нибудь имеет чинопоследование, несколько отличающееся в вещах, которые не принадлежат к числу существенных или членов веры, лишь бы соглашался в важных и главных с кафолическою церковью» — и, кстати, приложил экземпляр «Православного исповедания веры» для сведения Никона. Но эти нравоучения, равно как и все рассуждения Паисия об условности даже таких вещей, как перстосложение при крестном знамении и благословении пропали для Никона даром. Вероятно, попросту он их не понял. Противники Никона были в данном случае вполне солидарны с ним, и разница заключалась только в том, что Никон отдал первенство обрядности греческой, которую он считал более древней и потому более надежной, а первые держались русской старины, по их мнению, освещенной и оправданной угодниками и чудотворцами.

Самый ход «исправления» еще больше содействовал разрыву между новым единообразием и старой верой. Мы не будем излагать его подробно, но основные моменты наметить необходимо. Официально необходимость исправления мотивировалась на соборе 1654 г. тем, что в старопечатных книгах было много ошибок, вставок, и тем, что русский богослужебный чин очень существенно разнился от греческого. В основу исправления хотели положить древние харатейные, т. е. рукописные, славянские и греческие книги; таково, по крайней мере, было первоначальное намерение Никона. Но когда приступили к практическому осуществлению этой задачи, обнаружились огромные затруднения. Рукописей древних было мало, а имевшиеся расходились одна с другой; справщики не умели в них разобраться, и этот путь был оставлен и заменен другим. Царь и Никон решили признать нормой тогдашние печатные греческие книги, напечатанные в Венеции, а также славянские требники для литовско-русских униатов, на-

печатанные там же, и по ним править русские книги. Следуя этой директиве, справщики сначала делали перевод с греческих венецианских изданий и, не особенно полагаясь на свое знание греческого языка, постоянно сверяли его со славянским униатским текстом. Этот перевод был основной редакцией новых русских богослужебных книг; окончательная редакция устанавливалась путем внесения отдельных поправок на основании некоторых древних рукописей, славянских и греческих. Эта окончательная редакция утверждалась Никоном и шла в Печатный двор для размножения.

Результат такого исправления был совершенно неожиданный. Дело в том, что за те семь веков, какие прошли со времени религиозной реформы Владимира, весь греческий богослужебный чин изменился весьма существенным образом. Двоеперстие (вошедшее в обычай взамен прежнего единоперстия), которому первые греческие священники научили русских и балканских славян и которое до середины XVII в. держалось также в киевской и сербской церкви, в Византии заменилось под влиянием борьбы с несторианами[1] троеперстием (конец XII в.); также изменилось перстосложение при благословении; все богослужебные чины стали много короче, некоторые важные песнопения заменились другими. В результате, когда Никон заменил старые книги и обряды новыми, получилось как бы введение «новой веры». Догматы Стоглавого собора, двоеперстие и хождение посолонь, были разрушены. В то время как Стоглав провозгласил: «Иже кто не знаменается двема персты, яко же и Христос, да есть проклят», патриарх Макарий по просьбе Никона в неделю православия в Успенском соборе всенародно показал, как надо креститься тремя перстами, и провозгласил: «А иже кто по Феодоритову писанию и ложному преданию творит (двоеперстие), той проклят есть», и вслед за Макарием то же проклятие на двоеперстников провозгласили два других восточных патриарха. Весь богослужебный чин был переделан заново и сокращен настолько, что отпадал уже и вопрос о многогласии. Прежние формулы и действия приходилось заменить совершенно новыми, новая церковь принесла с собою и новую веру. «Нынешние мудрецы,— язвит Ла-

[1] *Несторианство* — еретическое течение, возникшее в начале V в. (основатель — константинопольский патриарх Несторий). Признавал Христа человеком, преодолевшим человеческие слабости и ставшим мессией, спасителем. Деву Марию считал не богородицей, а человекородицей, т. е. отрицал богочеловеческую сущность Христа.

зарь,— мало что, но много — не оставиша бо во всех книгах ни одного слова, еже бы не переменити или не преломити. И гордо хвалящеся глаголют, яко ныне обретохом веру, ныне исправихом вся». По словам «Сказки соловецких монахов», «молитву Иисусову, и исповедание православные веры, и ангельскую трисвятую песнь, и начальный стих «царю небесный», от крещение человеком и венчание, и маслосвящение, и погребение иноческое и мирское, и летопись от Христова рождества, и церковное пение, заутреню и полуношницу, и часы, и молебны, вечерню, и повечерню, и нефимон, и весь чин и устав, и кажение, и звон церковный — переменил все без остатку, литургию божественную переменили ж».

И эти и многие другие жалобы, как мы сейчас увидим, не были преувеличением. Попы Лазарь и Никита (Пустосвят), из городских ревнителей, имели терпение проделать огромную работу детального сличения новых книг со старыми и изложили результаты своих изысканий в челобитных царю. Оказалось, что изменены и сокращены чины крещения и миропомазания, в котором исключены «таинственные приглашения», следовавшие за словами «печать дара духа святого» и разъяснявшие, какой дар дается, т. е. уничтожены самые магические формулы; далее изменен чин покаяния, елеосвящения и брака. Из общественных служб изменены также чины девятого часа и вечерни, соединенных теперь вместе и значительно сокращенных против прежних, также чин утрени. Больше всего изменений оказалось в литургии. Прежде всего переделан совершенно чин проскомидии[1]: вместо семи просвир[2] пять, за упокой вынимать не одну часть за всех, а частицу за каждого поминаемого; эта перемена дает Никите повод даже к язвительной насмешке: «И разве на толико имян (синодики[3] тогда были огромные) довлеет просфора с монастырскую ковригу! И день тот мал будет на едино просфоромисание». Затем вместо изображения на просвирах обычно употреблявшегося восьмиконечного креста было введено изображение четырехконечного креста, обще-

---

[1] *Проскомидия* — часть богослужения, во время которой приготавливаются «священные дары», а верующие читают отрывки из Библии, чаще всего псалмы.

[2] *Просвира, просфора* — так называется «священный хлеб» (опресноки для причащения).

[3] *Синодик* — в православной церкви поминальная книга, в которую вписываются имена умерших для поминовения.

употребительного у тогдашних греков и католиков. Далее Никита и Лазарь указывают еще целый ряд изменений и сокращений в литургии от самого начала до конца: одно убавлено, другое изменено, третье вставлено, так что «весь чин нарушен». Изменены второй и восьмой члены символа веры: в первом уничтожены «аз» (рождена, а сотворена); в последнем пропущено слово «истинного». Наконец, в тех молитвах и псалмах, которые остались нетронутыми, введены новые обороты речи и новые термины вместо старых, и без всякой надобности. Перечисление примеров этих разночтений в челобитной Никиты занимает шесть страниц текста «Материалов» Субботина. В заключение Никита делает еще открытие, которое окончательно подрывало доброкачественность исправления: в разных книгах «чиновные действа и ектении напечатаны непостоянно, в той книге напечатано тако, а в иной инако, и предние стихи ставлены напоследи, а последние напреди или в середине». Очевидно, редакторы новых книг не спелись друг с другом или не следили за печатанием и тем сильно повредили введению никоновского единообразия.

Можно представить себе, какая буря поднялась среди приходского духовенства, когда были разосланы по церквам новые книги. Сельское духовенство, малограмотное, учившееся службам со слуху, должно было или отказаться от новых книг, или уступить место новым попам, ибо переучиваться ему было немыслимо. В таком же положении было и большинство городского духовенства и даже монастыри. Монахи Соловецкого монастыря выразили это в своем приговоре напрямик, без всяких оговорок: «Навыкли мы божественные литургии служить по старым служебникам, по которым мы сперва учились и привыкли, а ныне и по тем служебникам мы, старые священницы, очередей своих недельных держати не сможем, и по новым служебникам для своей старости учиться не сможем же... а которые мы священницы и дьяконы маломочны и грамоте ненавычны, и к учению косны, по которым служебникам старым многия лета училися, а служили с великою нуждою... а по новым книгам служебникам нам чернецом косным и непереимчивым сколько ни учитца, а не навыкнуть, лутче будет з братьею в монастырских трудах быти». Сельскому и городскому попу такого выхода не предоставлялось. Новая вера требовала, очевидно, и новых служителей. Старым оставалось бороться до последней возможности, а потом либо подчиниться, что было фактически невозможно, либо окончательно порвать с дворянской церковью и

уступить свое место послушным ставленникам никониан. И партизанская борьба, которая велась до сих пор от случая к случаю, сразу разгорелась по всей линии, захватив собою весь профессиональный приходский клир.

На первом плане борьбы приходский клир поставил апологию старой веры. Было бы огромной ошибкой смотреть на пространные челобитные первых борцов за старую веру как на неоспоримое доказательство невежества и духовного убожества их авторов, как это делают до сих пор многие историки раскола. Челобитные проникнуты искренностью и глубиною убеждения и обнаруживают нередко огромную эрудицию их авторов, эрудицию, правда, в стиле Иосифа Волоцкого и его школы, но все же импонировавшую тогдашнему обществу. Авторы челобитных защищают «прежнюю христианскую веру», провозглашая никоновские нововведения «новой незнамой верой». Для них эта прежняя вера заключалась именно в знании и соблюдении верных способов угождения божеству; в старых харатейных книгах, которыми, как величайшей святыней, гордились, например, соловецкие монахи, были изложены эти верные способы. Соблюдая их, Зосима и Савватий снискали богоугодное житие и явили миру «преславные чудеса»; харатейные соловецкие книги — «предания» этих чудотворцев, тот церковный чин и устав, который и монахам откроет путь ко спасению. Московская церковная традиция восходит к московским чудотворцам, «в посте, в молитве, и в коленопреклонении и слезами богови угодивших»; и «законы их, ими же они богови угодивши», дали им дар чудотворения и изгнания бесов. Главные «законы»: перстосложение двумя перстами, как «знаменуют себя» Иисус и святые на иконах, трисоставный крест, восьмиконечный, составленный якобы по образцу креста, на котором был распят Иисус и который будто бы был сделан еще Соломоном из трех древесных пород — кипариса, певга и кедра, крест, таинственно символизирующий трехдневную смерть Иисуса и непостижимую троицу, и прочие «догматы», установленные Стоглавым собором, важны по своей магической силе; но такая же магическая сила скрыта и в других элементах культа, в особенности в известных формулах и некоторых отдельных словах. Из челобитных видно, что такую магическую силу до Никона присваивали имени *Исус* — это «спасенное (т. е. спасительное) его имя, нареченное от бога святым ангелом»; замена в новых книгах этого имени именем «Иисус» казалась величайшим кощунством и дерзостью. Далее, «ве-

ликую сокровенную силу» присваивали «азу» во втором члене символа веры, вычеркнутому в новых книгах. Вся апология зиждется на знакомой уже нам идеологии XIV—XVI вв.; но не следует думать, чтобы «исправление» исходило из других, более развитых религиозных представлений. В ответ на апологию царь, Никон и восточные патриархи прежде всего указывали на авторитет, старину и чистоту греческой веры, взятой за норму для исправления, но вовсе не входили в разъяснения и изобличения «заблуждений» апологетов, их извращенных понятий о вере. Они ставят этим позднейших апологетов синодского православия в величайшее затруднение: приходится признать, что и Никон был невежествен по части веры столько же, сколько и его противники. Но против ссылки на авторитет греческой церкви у апологетов был готов неотразимый аргумент: знаменитая «Книга о вере», официальное издание московской патриаршей кафедры, незадолго до Никона уже объявила ведь греческую веру «испроказившеюся»; «насилие турского Махмета, лукавый Флоренский собор да смущение от римских наук» уничтожили чистоту греческого православия, и «с лета 6947 (1439 г.) приняли греки три папежские законы: обливание, троеперстие, крестов на себе не носити», а вместо «честного тричастного креста» — латинский «двоечастный крыж». Греческие и славянские книги, с которых правил Никон, напечатаны в Риме, «Винецыи» и «Парыже» с лютым еретическим зельем, внесенным латинянами и лютеранами. Ересь не в том, что молитвы были переведены заново, а в превращении на латинский образец крестного знамения, хождения посолонь, троения аллилуйи, креста и т. д., в изменении всего церковного чина. «Всех еретиков от века ереси собраны в новые книги»,— заявляет Аввакум. Никон предпринял такое дело, на какое не дерзал ни один еретик ранее его. «Не бывало еретиков прежде, кои бы святые книги превращали и противные в них догматы вносили»,— говорит дьякон Федор. Под предлогом церковных исправлений Никон ни более ни менее как хочет искоренить чистое православие на Руси, пользуясь потворством царя и с помощью таких явных еретиков, как грек Арсений или киевские ученые. «Новая незнамая вера» оказывалась самою злою ересью. В челобитных уже даны все посылки для последующей оценки никонианской церкви, когда раскол стал уже совершившимся фактом: учение ее — душевредное, ее службы — не службы, таинства — не таинства, пастыри — волки.

Челобитные, однако, оказались слишком слабым орудием в борьбе с соединенными силами царя, Никона и епископата. Единственный верный сторонник старой веры из архиереев, Павел Коломенский, был сослан в Палеостровский монастырь, и уже в 1656 г. двуперстники были приравнены соборным постановлением к еретикам-несторианам и преданы проклятию. Этот собор, как и предшествующие, состоял почти исключительно из епископов, с некоторым числом игуменов и архимандритов,— епископат не смел стать за старую веру. Никон торжествовал. Наиболее видные вожаки оппозиции были сосланы и прокляты, между прочим, юрьевецкий протопоп Аввакум — в Сибирь. В ответ на апологию старой веры была издана «Скрижаль», объявлявшая ересью старые обряды. Некоторое время спустя, вследствие охлаждения, а затем и разрыва между царем и Никоном, положение оставалось неопределенным; но в 1666 г. окончательно и официально было признано, что реформа Никона не есть его личное дело, но дело царя и церкви. Собор из десяти архиереев, собранный в этом году, прежде всего постановил признавать православными греческих патриархов, хотя они живут под турецким игом, и признавать православными книги, употребляемые греческою церковью. После этого собор предал вечному проклятию «с Иудою-предателем и с распеншими Христа жидовы, и со Арием, и со прочими проклятыми еретиками» всех, кто «не послушает повелеваемых от нас и не покорится святой восточной церкви и сему освященному собору»[1]. Покаяние принесли только вятский епископ Александр, три игумена, четыре монаха, в том числе Григорий Неронов, и поп Никита (Пустосвят). Прочие были преданы проклятию, и трое главных вождей оппозиции — попы Аввакум, Лазарь и дьякон Федор — сосланы в Пустозерский острог, последние двое с урезанием языка. Царь со своей стороны обязался обнажить меч материальный: по силе указов 1666—1667 гг. еретики должны были подвергнуться «царским сиречь казнениям по градским законам». Розыск еретиков и совершение градского суда было поручено воеводам.

Борьба на мирной почве религиозной полемики была

[1] Только в 1929 г. Синод Русской православной церкви отменил запреты предыдущих соборов и признал старые образы «спасительными». Поместный собор 1971 г. даже принял специальное решение об отмене постановлений соборов 1656 г. и Большого московского собора 1667 г., осудивших сторонников старых обрядов, как не православных. Однако насаждаемый веками раскол ликвидировать уже невозможно.

кончена. Оставалось вооруженное сопротивление, на которое, однако, клир один, сам по себе, не был способен. Профессиональная оппозиция приходского клира постепенно сходит на нет. Оппозиция городского духовенства, очень малочисленного, быстро исчезает, как только кружок ревнителей был окончательно разгромлен. Московский поп Кузьма от церкви Всех святых на Кулишках, ставший во главе купеческой эмиграции из Москвы в Стародубье, был последним могиканином. Оппозиция же сельского духовенства тонет в великом крестьянском религиозном движении, начавшемся в 60-х годах, и теряет свою профессиональную индивидуальность: сельскому попу, не желавшему принять новые книги или не умевшему ими пользоваться, оставалось только уйти вслед за бежавшим от крепостной кабалы крестьянством, уступив свое место ставленнику помещика-никонианина. Новые сельские попы, служившие по никоновскому обряду, были уже верными слугами поместного дворянства.

Внутрицерковное движение кончилось победой официальной реформы. Дворянско-московская церковь нашла свое credo и при его помощи стала утверждать свое господство. Осужденные служители старой веры, однако, не подчинились и ушли «в раскол», т. е. откололись от официальной церкви и продолжали с ней борьбу разными способами. Они нашли себе опору в борьбе среди самых разнообразных элементов, враждебных дворянскому государству. С одной стороны, это были элементы, осужденные ходом истории на исчезновение,— последние остатки боярства и старое стрелецкое служилое сословие; с другой стороны, это были элементы, стоявшие в оппозиции дворянскому государству вследствие того, что были объектом его жесточайшей эксплуатации,— посадские люди и в особенности крестьянство. Не принявшие никоновской реформы группы из этих социальных слоев также ушли в раскол. Таким образом началось это оригинальное социально-религиозное движение, многогранное по своему социальному составу и разнообразное по своей идеологии.

VI

РЕЛИГИОЗНО-СОЦИАЛЬНЫЕ ДВИЖЕНИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII В.

1. Соловецкий бунт

С конца 60-х годов XVII в. Московское государство неоднократно потрясается восстаниями, возникающими в разных местах, как в центре, в самой Москве, так и на окраинах, на далеком севере и на Дону. Почти все эти движения носят религиозную окраску, так или иначе примыкая к расколу или отзываясь на него; поэтому необходимо прежде всего остановиться на вопросе, в каком смысле надо понимать самый термин «раскол». Понимаемый в традиционном смысле, этот термин означает, собственно, раскол старообрядства, т. е. совокупность отколовшихся от официальной церкви религиозных толков и организаций, приверженных к старым, дониконовским обрядам; следовательно, в содержание этого термина не привходят элементы чего-либо сектантского или еретического. Поскольку такое определение термина правильно по отношению ко второй половине XVIII и к XIX в. (хотя и с некоторыми оговорками), постольку оно неправильно по отношению к XVII и к началу XVIII в. Называемое расколом социально-религиозное движение XVII в. и непосредственно к нему примыкающее движение начала XVIII в. чрезвычайно многогранны, и мы найдем в них, как читатель увидит ниже, немало сектантских и еретических течений. В полемической литературе XVII в. термин «раскол» почти вовсе не употребляется, но оппоненты щедро наделяют друг друга наименованием «еретики», и вовсе не ради крепкого словца, но совершенно добросовестно. Не вводя нового термина, мы наперед оговариваемся, что по отношению к XVII в. под термином «раскол» мы будем разуметь различные с социальной и идеологической стороны религиозные движения, возникшие в XVII в. и связанные друг с другом лишь общностью протеста против одного и того же врага: крепостнического дворянского государства.

Первым движением этого рода было, как мы видели в предшествующей главе, движение чисто церковное, возникшее среди профессионального клира; оно было проще всех по мотивам и по идеологии. В среде светских слоев общества XVII в. знамя старой веры поднимали не раз во время своих возмущений осколки старого боярства и отжи-

вавшее свой век стрелецкое войско; боярская и стрелецкая фронда тесно переплетены с расколом. С другой стороны, к расколу тянулись элементы, эксплуатируемые и закрепощенные дворянским государством,— посадские люди и крестьянство; знамя старой веры усваивалось ими еще скорее и прочнее, чем фрондировавшими осколками прошлого. В каждой среде, однако, старая вера понималась посвоему, и ее знамя применялось по-разному: тут его развертывали и складывали в цейхгауз по мере надобности, чтобы попугать им правительство, здесь под его сенью основывали новые формы жизни, а там за него умирали. Хронологически на первом месте приходится, однако, поставить не боярскую фронду и не движение посадских людей или крестьян, но попытку староверческой революции, соединившей в себе почти все составные социальные элементы раскола, начиная с профессиональных агентов старой веры и кончая крестьянством; крестьянский элемент, впрочем, играл в этом событии лишь привходящую роль. Мы имеем в виду знаменитое соловецкое возмущение 1668—1676 гг.

Мы видели, чем был монастырь XIV—XVI вв.: это была самостоятельная феодальная единица, наделенная иммунитетом и нередко обязанная военной службой, подобно светским вотчинам. Все эти черты в Соловецком монастыре достигли наиболее полного развития; это была наиболее близкая русская параллель к монастырю Западной Европы. Такому положению содействовала отдаленность Соловецкой обители от центра. Крайний опорный пункт русской колонизации на севере и в то же время наиболее открытый пункт для нападения со стороны англичан и датчан, она в особенности развивала свой военный характер, превратившись в настоящий замок, или бург, с каменными стенами и с многочисленным мелким военным вассалитетом, «мирскими соловецкими людьми». Военно-сеньориальная власть настоятеля обители распространялась с конца XVI в. на весь Поморский край. В то же время обитель была крупной хозяйственной организацией: ей принадлежали все доходные статьи на Соловках, и ее конторы были во всех городах северного края. В то время как прочие русские монастыри в течение XVI и начала XVII в. теряют последние следы феодальных вольностей, военные события эпохи Смуты только увеличили военное значение Соловецкой обители, и ее самостоятельное положение осталось непоколебленным. Она по-прежнему сама выбирала своего настоятеля, содержала свое

войско и не думала поступаться своей самостоятельностью. Московское правительство ссылало сюда своих политических противников; еще в XVI в. сюда были сосланы Артемий и Башкин, а в XVII в. сюда попал не один опальный боярин, как казанский царь Симеон или князь Львов, и немало людей иных чинов. Но царские указы о том, чтобы держать ссыльных «под крепким началом, и за монастырь их не пускать, и чернил и бумаги не давать», в монастыре не считались обязательными. Ссыльные по большей части были люди, пострадавшие за защиту тех самых вольностей, которые еще держались в монастыре; и не мудрено, что монахи (правда, не все) «живут с ними заодно и мятежи чинят, и воровские письма составляют... и по кельям с опальными ночи просиживают», как писал в своем доносе монастырский келарь царю в 1666 г. Таким образом, материал для боярско-феодальной фронды был налицо. Профессиональную оппозицию клира составляли кроме самих монахов еще ссыльные противники никоновской реформы (более 100 человек), «Аввакумовы и Лазаревы ученики», сосланные в монастырь после собора 1656 года; наиболее влиятельным среди сосланных клириков был архимандрит Саввино-Сторожевского монастыря Никанор, сыгравший руководящую роль в событиях 1668—1676 гг. Была представлена и крестьянская оппозиция: в 1612 г. в Соловки был сослан Петр Отяев, один из казацких атаманов эпохи Смуты; был ли он в живых во время возмущения, неизвестно. При таком составе ссыльных Соловецкого монастыря достаточно было малейшего повода для начала враждебных действий.

Когда в 1658 г. в монастырь были присланы новопечатные книги, монахи были созваны настоятелем монастыря Ильей на общее собрание и по предложению Ильи составили приговор о непринятии книг по тем мотивам, которые мы уже излагали в предшествующей главе. Книги спрятали, не переплетая, в казенную палату, а богослужение продолжали править по-прежнему. Тогда из Москвы в обитель был назначен игуменом Варфоломей, принявшийся «смирять» монахов плетьми и тюрьмою и расстроивший все монастырское хозяйство, но «еретических» книг ему ввести не удалось. Нашелся только один иеромонах, согласившийся было служить по новым книгам, но и ему не удалось осуществить свое намерение, так как прочие монахи хотели его убить, и пришлось запереться в своей келье, подвергнув себя добровольному аресту. Встретив такую оппозицию и боясь настоящего

бунта, Варфоломей поспешил уехать обратно в Москву. Следом за ним монахи отправили царю обширную челобитную, где перечисляли все вины Варфоломея, и в заключение просили сменить Варфоломея, а на его место назначить либо упомянутого уже архимандрита Никанора, либо ризничего Вениамина, «или, по преданию великих чюдотворцев, вели, государь, выбрать из своей братии, кому господь бог благоволит и великие чюдотворцы изволят». Донос об этой челобитной, посланный Варфоломею из Соловков в Москву, называет душою всего дела князя Михайлу Львова и старца Герасима Фирсова, а также еще нескольких старцев. Дело по челобитной в Москве задержалось следствие бунта Разина. Брожение в монастыре тем временем продолжало расти. Новые обиды из Москвы заставили вспомнить старую: Никон увез из монастыря, когда ехал на патриарший престол, такую драгоценную реликвию, как мощи митрополита Филиппа, привлекавшие множество богомольцев и дававшие монастырю большой доход. Слухи об опале, постигшей Никона, подняли настроение соловецкой оппозиции и поселили в ней уверенность, что все «затейки» Никона скоро будут отменены.

Конечно, эти надежды оказались напрасными. Правда, в Москве приступили к разрешению соловецкого вопроса только после окончания собора 1667 г., но зато поставили этот вопрос ребром. В монастырь был послан архимандрит Сергий с новопечатными книгами для их введения и для производства следствия по челобитной на Варфоломея. Но его приезд в Соловки вызвал целую бурю. Монахи во главе с Никанором объявили новые книги и обряды латинскою ересью, а монастырские стрельцы хотели даже устроить засаду и перебить приехавших с Сергием московских стрельцов и казаков. Архимандриту Сергию пришлось, «не помешкав нисколько», уехать из монастыря, а монахи снова засыпали царя челобитными о бесчинствах Варфоломея, о старой вере и об утверждении игуменом Никанора. В ответ на это Никанор был призван в Москву к суду и покаялся, а в монастырь был отправлен игуменом монах из московского Соловецкого подворья Иосиф с поручением ввести новые книги. Соловецкие монахи поняли это назначение как объявление войны. Келарь Азарий с братией новых книг не принял, Иосифа на архимандритское место не возвели, а дали ему, как простому монаху, ту келью, в которой он жил прежде. Царю же были отправлены одна за другой две челобитные: одна

знаменитая «Соловецкая челобитная», излагавшая credo старой веры и изобличавшая ереси новой веры; другая ставила царю такой ультиматум: «Не вели, государь, больши того к нам учителей присылати напрасно, понеже отнюдь не будем прежней нашей православной веры пременить, и вели, государь, на нас меч свой прислать царский и от сего мятежного жития переселити нас на оное безмятежное и вечное житие». В то же время архимандрит Никанор, вернувшись после покаяния в монастырь, скинул греческий клобук и надел опять русский и продолжал архимандритствовать по-прежнему. Тогда царь велел за непокорство и ослушание отписать на государя «все вотчинные села и деревни, соляные и всячие промыслы, и на Москве и в городех дворы». Монастырь был экспроприирован, а для «обращения» непокорных был послан из Москвы стрелецкий сотник Чадуев. Когда на его миссию последовал ответ в прежнем духе, против монастыря был отправлен сильный отряд стрельцов с предписанием взять монастырь блокадой, отнюдь не стреляя по монастырю из пушек, очевидно, из страха перед «чюдотворцами».

К этому времени настроение в монастыре значительно изменилось. В монастыре появилось много гонимых ревнителей старой веры из крестьян и немало казаков из бывших сподвижников Разина. Они сообщили совершенно иной дух всей соловецкой фронде. В своем ультиматуме царю монахи говорили, что они царю «не противны», т. е., признавая царский авторитет и власть, они только не могут поступать против своей совести. Но «бельцы» были настроены совершенно иначе. Они уже были заражены «антихристовой» идеологией. Еще во время миссии Сергия соловецкие мирские люди прямо говорили, что Сергий со стрельцами прислан «от антихриста прельщать их»; а «воры» Стеньки Разина объявили троеперстие не просто латинскою ересью, а прямо печатью антихриста. По инициативе «воров сотников со товарищи» в самом начале осады был совет, «чтобы за великого государя богомолие отставить». Монахи-священники отказались было исполнить это постановление, но, когда наиболее упорные были заключены в тюрьму, где им даже хлеба и воды не давали, богомолие за царя прекратилось. Власть постепенно перешла из рук Никанора в руки «бельцов». Руководил всей обороной, по-видимому, Фадейка-сапожник. Богослужение прекратилось, и религиозный быт в монастыре принял характер чисто сектантский: «бельцы» перестали признавать священников, перестали исповедоваться и причащаться,

умерших хоронили без отпевания. Эти отрывочные данные не дают возможности составить ясное понятие о характере религиозной идеологии крайних элементов среди защитников монастыря; но, по-видимому, она имела очень много общего с крестьянской идеологией, о которой речь будет ниже. Раздоры между «бельцами» и монахами все росли; большая часть клириков ушла из монастыря вслед за выпущенными из тюрьмы сторонниками молитвы за царя, а в 1676 г. благодаря измене одного перебежчика из монахов, Феоктиста, пришел конец и осаде. Феоктист провел ночью царских стрельцов в монастырь через отверстие в стене, заложенное камнями, и монастырь после восьмилетней осады был взят. Никанор и некоторые другие руководители восстания были казнены, другие сосланы, а в монастырь были присланы из Москвы архимандрит Макарий и московские монахи, старательно, но тщетно искавшие там кладов. Так погиб последний оплот монастырского феодализма, и над Поморьем властно навис меч дворянского государства. Старообрядческое сказание о соловецкой осаде, разукрашенное всяческими чудесами, и старообрядческие народные песни, посвященные соловецкому сидению, до сих пор сохраняют особую прелесть и особый интерес в глазах сторонников старой веры: ведь это была первая схватка в открытой борьбе всех сил, враждебных Московскому государству и соединенных знаменем старой веры. Последующие движения уже не носили такого эпического характера: силы в них раздробились, распределившись по социальным категориям, идеология дифференцировалась и самый характер «оказательства» стал иным.

2. Боярская фронда и посадский раскол

Боярская фронда в Соловках замутилась примесью «воров Стеньки Разина». Московские бояре с самого начала также были против Никона и за старую веру, но были слишком слабы сами по себе для самостоятельных выступлений. Бояре чувствовали, что в лице ревнителей старой веры заключается немалая сила, способная смело и упорно бороться с дворянским государством. В лице Никона, напротив, они видели своего злейшего врага. Благодаря в значительной мере боярским стараниям Никон поссорился и разошелся с царем; бояре же выхлопотали возвращение из сибирской ссылки Аввакума, приняли его, когда он в 1664 г. приехал в Москву, «яко ангела божия» и «преизобильно того имением награждаху». В числе лиц, хлопо-

тавших за Аввакума и ухаживавших за ним в Москве, старообрядческий деятель и писатель конца XVII в. Денисов называет такие громкие и старинные фамилии, как фамилии Стрешнева, Салтыкова, Хованского, Морозовых, Соковниных, Урусовых. Аввакум и другие ревнители старой веры нашли себе в домах этих боярских фамилий приют и ласку. Аввакум называл покровительствовавших старой вере бояр «верными своими Никодимами». Из боярского рода Потемкиных вышел даже в это время один видный учитель старой веры — Спиридон Потемкин. Вращаясь среди оппозиционного боярства, Аввакум стал в это время душою боярского раскола; через него боярство пыталось воздействовать и на царя. Царь в это время был занят своей распрей с Никоном и охотно обласкал Аввакума, который писал царю, что имел от бога откровение, «яко мерзок он перед богом Никон». Аввакум убеждал царя уничтожить «дурные затейки» Никона и ручался, что тогда «кротко и тихо все царство будет». Однако царские сыщики доносили, что в боярских кругах свержение Никона и ликвидации церковной реформы добиваются отнюдь не для «тишины», а для возобновления «смуты». И в конце концов все дело провалилось. Аввакум и другие возвращенные в Москву церковные ревнители старой веры в 1666 г., как мы видели, окончательно попали в опалу и опять были сосланы. Никон, правда, был свергнут, но это не повредило делу церковной реформы. Расправа на соборе 1666—1667 гг. была быстрая и строгая. Соловецкий бунт уклонился в совсем нежелательную для боярства сторону, и боярской фронде пришлось на время притаиться, ждать союзников и нового удобного случая.

Союзники нашлись, и очень скоро. Первый и самый естественный союзник, который не мог и никогда не стал бы заражаться «воровством», были посадские люди. В их положении теперь произошло немало перемен, толкавших их в оппозицию. Прошло то время, когда «при прежних государях в городах ведали губные старосты, а посадские люди судилися сами промеж себя, а воевод в городах не было». Из свободных коммун московские города, по примеру их французских собратьев, превратились в объект для эксплуатации царских кормленщиков и царских служб. Дворянское государство рассматривало города преимущественно как источник для выкачивания всяческого тягла и корму, церемонясь только с крупным купечеством, капиталистами-«гостями» и царскими откуп-

щиками, на которых приходилось царской казне нередко опираться. Последствия такой точки зрения оказались для среднего и мелкого бюргерства самые плачевные. «В городах,— жалуются посадские выборные 1648 г.,— всякие люди обнищали и оскудели до конца от твоих государевых воевод; а торговые люди, которые ездят по городам для своих торговых промыслов, от их же воеводского задержания и насильства в проездах торгов своих отбыли... И от тех твоих государевых беспрестанных служб и сборов всякие тяглые люди оскудели и обнищали до конца». Мало этого, разложение удельного феодализма шло таким медленным и неравномерным темпом, что в среде самого тяглого посадского люда появилась градация тягла, вследствие которой одни, с точки зрения челобитчиков собора 1648 г., пользовались незаслуженными льготами, другие несли тягло сверх меры; счастливыми были, между прочим, торговые и промышленные люди владычных слобод и кабацкие откупщики. Поэтому челобитчики просят, чтобы «все были в тягле и в свободе или льготах *вместе равно* с тяглыми черными общинами, чтобы во всем народе мятежа и розни не было». Это требование податного равноправия лишь отчасти было осуществлено в Уложении 1649 г.; но переписанные на государя церковные слободы были сейчас же обложены государевым тяглом и перешли тоже в положение недовольных. Но не только выкачивание тягла ссорило рядовую массу посадских людей с Московским государством. Иностранный торговый капитал, пользовавшийся большими льготами, разорял и закабалял мелкого московского купца, и этот факт давал также немало поводов для жалоб и недовольства дворянским правительством. Челобитная 1646 г. горько жалуется на «английских немцев»: при помощи посулов и пользуясь разорением русских купцов, «Английские немцы» опутали все Московское государство своей торговой организацией: в Архангельске, на Холмогорах, в Вологде, в Ярославле, в Москве и в других городах построили дворы, амбары, палаты и погреба каменные, устанавливают цены, скупают при помощи своих скупщиков русские товары для вывоза, везут тайно и «государеву пошлину крадут» — «всеми торгами, которыми искони мы торговали, завладели английские немцы». Чтобы лучше подействовать на царя, челобитная кивает на английскую революцию, происходившую тогда («от Карлуса короля отложились и бьются с ним четвертый год»), и обвиняет англичан в голоде — «оголодили» русскую землю тем, что вывозят в Англию

«всякий харч и хлеб». Челобитная кончается мольбою: «Воззри на нас, бедных, и не дай нам, природным своим государевым холопам и сиротам, от иноверцев быть в вечной нищете и скудности, не вели искони вечных наших промыслишков у нас, бедных, отнять». Но царь, находившийся под влиянием западника Морозова, не обратил никакого внимания на челобитную. Только в 1649 г. царь, услыхав, что англичане «короля своего Карлуса убили до смерти», счел неприличным для себя игнорировать челобитную и предписал выехать английским купцам из Москвы, разрешив им торговать только в Архангельске; однако вся торговая организация, организация скупки и транспорта русских товаров в Архангельске осталась неприкосновенной. Не мудрено, что посадские люди ненавидели иностранцев не менее, чем воевод; посадские могли быть и были только самыми крайними националистами.

Когда Московское государство открыто стало на сторону новой веры, пропитанной «люторскою, кальвинскою и папежскою» ересями, для посадских людей выбор был очевиден. Мало того, что дворянское государство их разоряло, отдав на съедение воеводам и иностранцам, оно навязывает «бедной Руси» латинские обычаи и «немецкие поступки». Западные ученые, западные книги, западные моды и т. д.— все это «погано», «мерзко богу» — в этом купец от всей души соглашался с расколоучителем. И царь — туда же: воевод «кормит» купеческими посулами, а теперь и иностранцев кормит, философов, измеряющих звезды, ласкает. «Государь, таковых ли в чести имаши и различными брашны питаеши и хощеши внешними их плеухами власть свою мирну управити?» — восклицает поп Лазарь, видя в сочувствии царя западным ученым «изгубление правоверных государей власти». Городские люди сочувственно качали головою, и в их представлении credo старой веры обогатилось еще одним элементом — национализмом, проведенным до крайности во всех внешних проявлениях. Уже в первом открытом выступлении посадского раскола новая вера определяется так: «Установлена новая вера, велят кланяться болванам и носить немецкое платье, брить бороды, выдавать русских девиц за немцев».

Чтобы полнее обрисовать раскольничью идеологию посадских людей, мы позволим себе забежать несколько вперед за хронологические рамки этой главы и коснуться отношений посадских людей к мерам Петра. В 1718 г. в Петербурге было найдено подметное письмо Докукина.

Письмо горько жалуется на уничтожение последних остатков слободской свободы, на торжество фискальной системы и окончательное разорение купечества, между тем как иностранцы в чести и довольстве. «Пришельцев иноверных языков щедро и благоутробно за сыновление себе восприняли и всеми благами их наградили, а христиан бедных, бьючи на правежах, и с податей своих гладом поморили и до основания всех разорили и отечество наше пресловущие грады опустошили... градских и древле установленных своих законов лишились... и в лестных учениях обычай свой изменили, слова и звания нашего славянского языка и платья переменили, главы и брады обрили и персоны своя ругательски обесчестили: несть в нас вида и разнствия и иноверными языки, последуем их нравам и законам». Но Докукин апеллирует уже не к старинным вольностям, а к естественному, божественному праву человеческой личности. Человеку по божию велению все подвластно: «вся покорил еси под нозе его», «сотвори его бог по образу и подобию своему», и поэтому человек, как и божество, есть существо свободное и самоопределяющееся: «самовластну ему повелено быти». Меры правительства идут против этого божественного права: «многие от оного божественного дара отрезаеми и свободной жизни лишаеми». На вопрос, что же делать, чем отвечать на такое попрание права, Докукин, не в пример французским монархомахам или английским пуританам, считает «удобнее устом своим ограду положить». Если за него договаривали вслух опальные ревнители и крестьяне, то посадские люди молча делали то же самое. Они сочли себя свободными от церковных и гражданских уз с таким государством.

Посадский раскол начался в церковной области. Ревнители из протопопов нашли среди купечества самый горячий и, что всего важнее, вполне искренний отклик, тогда как на искренность боярского отклика полагаться было нельзя. Когда последовали указы Никона о троеперстии и появились новые книги, многие «христиане» перестали посещать общественное церковное богослужение, «сами отлучишася церковного входа и молитвы». Старые обычаи домашнего культа получили теперь новую силу и дали возможность купечеству быстро и легко выйти из затруднительного положения. «Могущие по домам своим начаша держати вдовых священников, без благословения и без свидетельства архирейского», «учиниша в домах своих мольбища, на святую церковь приносят страшные хулы». Таких домашних церквей с домашними

священниками, по свидетельству собора 1667 г., появилось очень много «в царствующем граде Москве и иных городах». Обилие безместных и вдовых священников, которым до собора 1667 г. было запрещено священнодействие, чрезвычайно благоприятствовало быстрому созданию самостоятельных староверческих культов, независимых от епископата. Только в силу этого обстоятельства собор 1667 г. принужден был отменить старинное запрещение вдовых попов, надеясь приостановить этим развитие независимого от официальной церкви культа. Но распространение посадского раскола шло неудержимо. Его апостолами были теперь уже не только попы и протопопы; посадские люди принялись за проповедь сами. В новгородском крае великолуцкий купец Иван Дементьев, разъезжая по торговым делам, собрал своим «иелепостным словом» «всебогатый, преизобильный плод» раскола и в «граде и в селах и в весях». Такими же апостолами были новгородский купец Лаврентий, в Олонце — Александр Гутоев и «множество» других. Если откинуть несомненное преувеличение первого летописателя раскола Денисова, все-таки нельзя не признать, что главными распространителями посадского раскола были свои же посадские люди. Это придавало, конечно, их проповеди силу особого авторитета. В их проповеди доминировала идея борьбы между избранными чадами божиими и их преследователями, антихристовыми слугами. Сторонники старой веры, живущие в царствующем граде Москве и иных градах,— это «новый Израиль», Москва — «новый Иерусалим», конечно оскверненный теперь никонианами. «Израильтяне» должны приходить друг другу на помощь, в особенности выкупать попавших в темницу верных. В раскольничьих песнях изображалось, как «гости-корабельщики из дальных городов — израильских родов» приплывали к граду Ерусалиму, выкупали и «на волю выпущали невольников за веру истинную» из «земляной тюрьмы», подобной той, в которой заживо гнил Аввакум.

Активное выступление посадского раскола соединилось с боярской и стрелецкой фрондой. Стрелецкая пехота по своему социальному положению одним концом упиралась в «гулящих людей», из которых она набиралась, т. е. примыкала к остаткам свободного крестьянского населения, еще не закрепощенного дворянским государством. Другим концом она упиралась в земледельческое крестьянство и посадских людей, ибо стрельцы получали за свою службу земельное жалованье и жалованье деньгами. Зе-

мельное жалованье заключалось в небольшом наделе, причем характер стрелецкого землевладения еще до сих пор не выяснен литературой, неизвестно, был ли он личным или общинный. Во всяком случае, через земельное жалованье часть стрельцов, в особенности провинциальных, скреплялась с землею, из «гулящего» человека стрелец на земельном жалованье становился мелким землевладельцем, причем рядовой стрелец по размеру надела приближался к крестьянину. Стрельцы, получавшие денежное жалованье, соединявшееся иногда с хлебным, и жившие при этом в больших городах, в своих слободах занимались мелкими промыслами и торговлей — тем самым по своему хозяйственному положению они становились в один уровень с посадскими людьми. При этом стрельцы пользовались целым рядом льгот и преимуществ. В торговле они в местах постоянного жительства могли торговать «своим рукоделием бестаможно и беспошлинно», но при условии, чтобы стоимость товара не превышала рубля. По суду они не платили пошлин с мелких исков до 12 руб.; они имели свой суд и расправу, кроме «разбойных и татейных дел и больших исков». Звание стрельца было не только пожизненным, но и наследственным, льготами пользовались не только служилые стрельцы, но и их родственники. Этому полуфеодальному обломку XVI в. в XVII в. стала грозить гибель. С одной стороны, с XVII в. правительство переносит центр тяжести жалованья на земельное довольствие, стесняя этим хозяйственную инициативу и жизнь стрельцов. С другой стороны, оно отбирает у них льготы по торговле: по Уложению 1649 г. им пришлось платить пошлины с промыслов и оброк с лавок. Но самое опасное было не в этом. Опаснее всего для стрельцов были новые полки иноземного строя, солдаты и драгуны, как наемные из иностранцев, так и набранные из русских. Стрелецкая пехота, не знавшая никакой дисциплины, плохо вооруженная, малоподвижная, в бою бившаяся врассыпную, не могла выдержать конкуренции с войсками нового строя. Между тем полки иноземного строя становились явными фаворитами московского правительства. Драгунам и солдатам из русских оно давало те же льготы, что и стрельцам; но тех было немного, и все-таки это были русские. Иностранцам же оно прощало и спускало решительно все. На насильничанье последних постоянно подавались челобитные, из которых видно, что иностранные солдаты «чинили обиды и налоги (!) всякие, в торгах всякий товар грабили, людей по улице били и грабили... попов хватали, били и

увечили». Эти условия толкали стрелецкое войско в оппозицию дворянскому правительству и сближали его с расколом; в стрелецких полках староверы составляли значительное большинство.

В 1682 г., после смерти Федора Алексеевича, не имевшего сыновей и не оставившего никаких распоряжений о престолонаследии, престол зашатался, и боярская фронда подняла снова голову. Начало было чисто политическим, религиозных элементов еще не было; но боровшиеся за власть боярские фамилии не замедлили впутать в свои интриги и заговоры стрельцов и этим открыли дорогу и для религиозной оппозиции. Как известно, царевна Софья, представлявшая интересы Милославских, 15 мая 1682 г. демагогической агитацией подняла стрельцов против Нарышкиных, успевших посадить на престол своего родича, малолетнего Петра, в обход старшего, но слабоумного Ивана, родича Милославских. Нарышкины погибли, а на престол по требованию стрельцов, внушенному Софьей, были посажены оба царевича при регентстве Софьи. Став правительницей, Софья назначила начальником стрелецкого войска своего человека, князя Хованского; однако она не понимала, какие силы она развязывает, и не рассчитала, будет ли ей Хованский верным слугой. Хованский в отличие от Милославских и Нарышкиных принадлежал к старому роду, который вел свою родословную еще от Гедимина. При начале раскола Хованский открыто примкнул к старообрядчеству и, по словам Аввакума, был его постоянным доброжелателем. Теперь, став во главе стрелецкого войска, недовольного, волновавшегося и только что испытавшего свою силу, Хованский стал думать о престоле. Как умный политик, он, однако, хотел опереться не на жалкие обломки старого боярства, а на посадских людей. Не без его ведома и одобрения Софье была подана от стрельцов, гостей и разных сотен торговых людей, всех слобод посадских людей и ямщиков челобитная на «бояр, окольничьих, думных людей и всего вашего (!) синклита», которые зовут участников «побития» 15 мая бунтовщиками и изменниками. Челобитная требовала сооружения на Красной площади столба, где были бы написаны имена и вины побитых людей. Новое правительство оказалось в руках города и принуждено было уступить. Это, однако, была только одна сторона дела.

Другая сторона дела заключалась в поднятии знамени старой веры. Агитация за старую веру началась в стрелецких полках уже на третий день после переворота. Хован-

ский отнесся к ней вполне сочувственно: старая вера должна была послужить для него мостом к престолу, занятому противницей старой веры. Агитация сразу стала на решительную дорогу: агитаторы из посадских людей и чернослободцев предлагали подать челобитную, чтобы патриарх и власти дали ответ от божественного писания, за что они «старые книги возненавидели и возлюбили новую латино-римскую веру». Отыскали чернеца Сергия, «ревнителя отеческих преданий и твердого адаманта», который написал челобитную, изумившую всех стрельцов своим слогом и описанием ересей в новых книгах. Челобитная была утверждена 21 мая на «кругу» Титовского полка, который постановил поддерживать ее требования до последней капли крови: «Надобно, братие, лучше всего постоять за старую православную христианскую веру и кровь свою пролияти за Христа». Было решено идти к царям и к патриарху и требовать восстановления старой веры. Хованский поддержал весь этот план, заявив, что «вельми желаю, чтобы по старому было в святых церквах единогласно и не мятежно»; он же утвердил и «докладчика» от челобитчиков, суздальского протопопа Никиту, прозванного никонианами Пустосвятом (на соборе 1667 г. Никита покаялся, но, как сам потом признавался, только для виду, чтобы спастись от казни, и теперь опять вернулся к старой вере). Для предварительных переговоров с патриархом и правительством стрельцы послали делегацию, в состав которой вошли также представители посадских людей. Патриарх и правительство сначала было ответили решительным отказом; но угроза новым погромом была слишком серьезна, и после ряда оттяжек пришлось согласиться на прения о вере. Диспут состоялся 5 июля в Грановитой палате в присутствии царей, Софьи, патриарха; вся площадь перед палатой была занята людским потоком; перед началом диспута толпа едва не растерзала протопопа Василия, присланного патриархом огласить обличение Никиты в ереси. Чувствовалось, что все опять шатается.

Ко времени диспута стрелецкое движение, опираясь по-прежнему на московский посад, завязало связи и с крестьянством. Еще во время майских событий стрельцы объявили вольными холопов и уничтожили кабалы в холопском приказе. Став господами положения в Москве, стрельцы принимали в свою среду всех приходивших к ним «гулящих» людей и беглых крестьян и установили в полках обычай казацких кругов, на которых обсуждалось положение дел и принимались решения о последую-

щей тактике. При таком положении Хованский мог 5 июля кончить дело одним ударом, но почему-то на это не решился. Поэтому диспут кончился ничем, и стрельцы мирно разошлись, а правительству удалось через неделю выловить и арестовать Никиту и других видных агитаторов. Положение двора все же было отчаянное, и он должен был выехать из Москвы в Коломенское. Хованский после диспута продолжал идти к своей цели. Как выяснил последующий розыск о его деле, московские прения о вере должны были послужить предлогом к революции по всему Московскому государству. Обнаружилось, что Хованский за достижение престола обещал посадским людям уничтожение воевод и приказных людей и проведение контрреформации: «Патриарха и властей поставить, кого изберут народом, которые бы старые книги любили». Орудием революции должны были быть стрельцы: они должны были прийти неожиданно в город и перебить царей, Софью, патриарха и власти. Хованский не брезговал и крестьянством: ничего не имел против бунта крестьян в дворянских поместьях. В развитии хованщины и политическая религиозная цели движения не скрывались даже его рядовыми деятелями. «Пора, государыня, давно вам в монастырь, полно вам царством-то мутить»,— отвечали стрельцы на угрозу Софьи уехать из Москвы во время прений о вере.

Однако честолюбивым планам Хованского не суждено было осуществиться. Удобный момент для переворота он упустил, а затем обнаружилось, что стрельцы не были надежной опорой; в их среде очень скоро началось разложение. Индифферентное к вопросом веры меньшинство не хотело идти на защиту старой веры с оружием в руках: это-де дело патриарха и попов, а стрельцам сюда мешаться нечего. Учитывая такие настроения, патриарх и правительство энергично стали действовать среди стрельцов подкупом. Хованскому и посаду приходилось ждать, когда какое-нибудь событие опять поднимет настроение и сплотит стрельцов. Тем временем подошла осень. Не дождаясь атаки со стороны врага, Софья в сентябре решила действовать сама. Особый отряд из придворных был послан взять Хованского, и он погиб на плахе, предварительно, по словам Аввакума, битый батогами, как мученик за старую веру; а к Москве было стянуто дворянское ополчение, которое быстро справилось с новым стрелецким бунтом после казни Хованского. Со стрельцов взяли присягу, что они больше к мятежникам-раскольникам приставать не будут и казачьих кругов заводить не будут, все

крестьяне и «гулящие» люди, записанные в это смутное время в полки, были отставлены от службы и розданы по крепостным грамотам помещикам; наконец, заставили стрельцов подать челобитную об уничтожении столба на Красной площади. Начальником стрелецкого войска был назначен безродный дворянин Шакловитый, выслужившийся из простых подьячих. Большего унижения нельзя было и придумать. И только после этого Софья и двор решились под охраною дворянского ополчения вернуться в Москву. Теперь правительство озаботилось проведением новых репрессивных мер против раскола. Они суммированы в знаменитых 12 статьях указа 1685 г. Указ предписывал жечь в срубе за хулу на церковь, за распространение мятежа, за подговор к самосожжению, за возвращение в раскол после покаяния; казнить смертью перекрещивающих в старую веру; бить кнутом и ссылать тайных раскольников и укрывателей. Имения казненных и ссыльных конфисковались, ибо «сыщикам много шло государевой казны». Только теперь начались настоящие гонения и облавы, перед которыми прежние «мучительства» были ничто.

Проиграв хованщину, боярская и посадская фронды должны были или подчиниться, или уйти. Подчиниться они не хотели, оставалось уйти. Уходя из победившего их антихристова государства, руководители отщепенцев должны были организовывать жизнь на новых началах. Так, братья князья Мышецкие (Андрей и Семен Денисовы) организовали Выгорецкую обитель; купеческие эмигранты из Москвы, Коломны и других городов еще ранее 1685 г. образовали целый ряд слобод в Стародубье. Для всех для них государство, из которого они уходили, было антихристовым, но не столько в эсхатологическом, сколько в боевом смысле. Себя эмигранты считали адептами истинной христианской веры. Поскольку государство гнало их, постольку оно вооружалось против этой истинной веры и было антихристовым. Поэтому с самого начала общины, основанные боярской и посадской эмиграцией, носили положительный характер, рассчитывались не на смерть, а на жизнь. Выгорецкая община стала скоро огромным хозяйственным предприятием; а трудами стародубских раскольников, вынужденных после 1685 г. переселиться на пустынный остров Ветку, в пределах уже литовско-польского государства, «пустая места и зверопаственная населяхуся, и вместо древес людей умножение показася, трава и терния растущая в вертограды и садо-

вия обратишася, гради втории показашеся». Купцы продолжали заниматься там торговлей и управлялись выборными людьми — «были по выбору старосты и выборные с переменое ежегодно». Культ на Выге и в Стародубье — Ветке установился различным образом, но история его принадлежит уже XVIII в. Отметим только в заключение, что, как только правительство смягчило свое отношение к расколу, посадские старообрядцы сейчас же признали его. На Выге еще при Денисовых ввели молитву за царя после разрешения свободы богослужения ценою двойного оклада; стародубцы и ветковцы вели партизанскую войну против шведов и временно были оставлены за это в полном покое.

3. Крестьянская эсхатологическая реформация

Посадская и боярская фронды были для дворянского государства далеко не так опасны, как крестьянская революция. Недаром в условиях, продиктованных стрельцам, дело Хованских поставлено на последнем месте в самой краткой и общей форме («в дело Хованских не вступаться»), о посадских людях совсем не говорится, а все прочие условия направлены против союза стрельцов с крестьянством и против проникновения казацких обычаев в стрелецкую среду. Только что перед хованщиной Московское государство пережило одно из наиболее страшных проявлений крестьянского протеста — бунт Разина, стихийный и беспорядочный по своей форме, но чрезвычайно опасный по существу. Этот бунт был только одним из проявлений крестьянской революции второй половины XVII в.; другим проявлением, не менее стихийным и не менее ужасным, была крестьянская эсхатологическая реформация, в форму которой вылился крестьянский раскол, с ее кошмарами самосожжений, карательных экспедиций и массовых казней. Ближайшим образом эта-то реформация нас в настоящий момент и интересует.

Если для посадских людей XVII век был веком постепенного превращения в тягловое сословие, наполняющее казну Московского государства, то для крестьянства XVII век был веком окончательной ликвидации договорных отношений и превращения крестьян в быдло, в рабочий инвентарь помещика. Нам нет надобности здесь перечислять все тяжкие для крестьян правительственные акты, которые безостановочно издавались после окончания смуты и завершились Соборным Уложением 1649 г., — они достаточно общеизвестны. Закрепощенное этими актами крес-

тьянство стало готовой и плодотворной почвой для раскола, давшего на ней обильные и совершенно своеобразные всходы.

Основная идея русской крестьянской реформации XVII в., как и всякой другой аналогичной реформации, например немецкой крестьянской реформации XV в. или иудейской крестьянской реформации I в., заключается в признании торжества зла в мире. Зло это персонифицируется или идеализируется различно, в зависимости от условий момента; но описывается оно и его торжество везде более или менее одинаково. Раскольничья песня говорит, что «градские законы» все истреблены, так же как и соборы верных, сонмы мерзостей умножены и зло торжествует в мире:

> В сластолюбии которые — тех почтили все,
> На седалищах первыми учинили,
> А собор нищих возненавидели.
> Лихоимцы все грады содержат,
> Немилосердные — в городах первые,
> На местах злые приставники.

Весь прежний жизненный обиход, «градской закон», нарушен, и на седалище власти воссели сластолюбцы и лихоимцы. Мир оказался во власти темных сил. Оставалось найти эту темную силу, определить ее сущность и установить свое отношение к ней. Цитированная нами песня находит причину торжества злого начала в действии антихриста: «Страх антихристов мир устрашил».

«Антихристова» идеология не сразу явилась во всеоружии на арену борьбы. Первые ее зачатки зародились в крестьянской среде во время народных бедствий 50-х годов. В 1654 г. прошла страшная моровая язва, истребившая в некоторых деревнях все население поголовно; трупы, хоронить которые было некому, сгнивали в домах, отравляя воздух. Вслед за этим несчастным годом пошли жестокие голодовки 1655—1656 гг. Крестьяне употребляли для борьбы с этими бедствиями обычные традиционные средства: опахивали селения, старались умилостивить божество построением ему церквей, искали и находили новые божества — чудотворные иконы, которые, как говорит летопись, спасали от мора целые города. Но средства оказывались малоудовлетворительными, и как бы в ответ на них разгневанное небо показало новое знамение: «хвостатую звезду и кровавые столпы». Как раз в это же время Никон вершил свою реформу, и была ра-

зослана первая партия новопечатных книг. Совпадение этой реформы с небесными и атмосферическими явлениями сразу дало сельскому клиру возможность связать небесные явления с земными. «Зрите, православные, зрите знамение гнева господня, излия бо вышний фиал ярости своея грех ради наших; и за то всеблагий творец род христианский наказует, что многие пошли по следам врага божия и пречистыя богородицы — волка Никона». Другие проповедники, как старец кожеозерский Ефрем и «подобные ему сусмудренники и прелестники», выступавшие во время голодовки 1655—1656 гг., проповедовали, что голод будет семь лет и причиною ему уже родившийся антихрист, а антихрист этот и есть Никон.

После собора 1656 г. «антихристова» идеология получила книжническое оформление и была впервые сформулирована в систематическом виде архимандритом Новоспасского монастыря Спиридоном, из рода бояр Потемкиных. В 1659 г. он выступил со своеобразным изображением исторического процесса в виде ряда последовательных отступлений церкви от истинной веры, причем каждое следующее отступление отделялось от предшествующего в 10 раз меньшим сроком. Сатана, говорит Потемкин, был связан при воскресении Христа на 1000 лет; когда он по прошествии этого срока был освобожден, произошло первое отступление — латинский Запад отделился от единой церкви; через 600 лет было второе отступление — отступила от истинной веры Западная Русь, приняв унию; еще через 60 лет отступила от истинной веры Москва, приняв реформу Никона; через шесть лет, в 1666 г., будет «последнее отступление», придет сам антихрист, путь которому подготовляют теперь никониане, истребляя «святые догматы». Спиридон еще не называет антихристом Никона, но другие клирики были решительнее. Они пустили в ход легенду, записанную впоследствии в житии инока Корнилия, что якобы еще старец Елеазар Анзерский, в скиту которого жил первоначально Никон, видел вокруг шеи Никона «змия черна и зело велико оплетшеся». Хронологические расчеты Потемкина показались вполне надежными, так как к тому же 1666 г., хотя и иным путем, приходила также и изданная в 1619 г. в Киеве полемическая «Книга о вере», которая среди сторонников старой веры пользовалась большим авторитетом. В своеобразном преломлении эти ученые выкладки доходили до крестьянской массы и укрепляли среди нее эсхатологические ожидания. Агитация нашла

в крестьянстве для себя благодатную почву и сейчас же принесла обильные и своеобразные практические результаты.

Крестьянскому сознанию были чужды споры о правильности или неправильности старых богослужебных формул, крестьянин не понимал значения этих формул и не был по отношению к ним столь же консервативен, как профессиональный клир или более или менее начитанное посадское население. В практической жизни крестьянина большее значение имели пережитки старинных магических манипуляций, чем обряды нового христианского культа; поэтому во всякое другое время крестьянин остался бы равнодушным к ссоре высшего клира с низшим и даже не заметил бы перемены в церковном чине, как не сопротивлялся реформе князя Владимира. Но уничтожение старой веры явилось завершением уничтожения всех старых «градских законов»; оно шло из той же Москвы, от патриарха и того же царя, от которого вышли и все прочие «кабалы» и «мучительства». Поэтому крестьянство сейчас же согласилось со своими попами в оценке Никона и его дела, тем более что жить становилось решительно невмоготу. Эта оценка давала и надежду на близкое избавление. Пришел антихрист, говорили попы, значит, близко и второе пришествие. По готовому вычислению книжников, антихрист должен был объявиться в 1666 г., а через три года, в 1669 г., должна была быть и кончина мира. Бедствия 1654—1656 гг.— это знамения антихристова пришествия. Крестьяне стали готовиться к концу света, так же как их немецкие, или французские, или иудейские собратья соответствующих эпох.

К началу 60-х годов появился и пророк-обличитель, без которого не может обойтись ни одна народная реформация. В роли такого пророка, «раба и посланника Исуса Христа», явился уже не раз упоминавшийся протопоп Аввакум, который сам сознавал и считал себя пророком. Аввакум был по рождению и по миросозерцанию истинным сыном крестьянской среды. Книжное просвещение дало ему известное лишнее орудие в борьбе за старую веру, но не переделало, по существу, его натуру. Он был сыном сельского священника села Григорова в Княгининском уезде бывшей Нижегородской губернии; отец его был горький пьяница, еле перебивавшийся со дня на день в тяжком ярме сельского попа. Какими судьбами успел Аввакум познакомиться со всей почти церковной литературой, существовавшей тогда на русском языке, мы не



Бес поражает болезнью Иова.

знаем; но эта литература уже не в силах была переделать его миросозерцание. Он никогда не мог стать и не был таким схоластиком - начетчиком, какими были большинство его коллег по кружку ревнителей; религия была для него не ремеслом, не профессией, а живым делом. Он не считал свою обязанность исполненной, если отпел и прочел положенные по чину молитвы и песнопения и проделал все обряды: он полагал, что пастырь должен вмешиваться в жизнь практически и прежде всего обратить свою силу на борьбу с бесами. Бесы — это прежние анимистические олицетворения всевозможных недугов и бедствий; и в согласии с крестьянством Аввакум представлял себе беса не в виде злого духа христинской ангелологии, а в том же материальном виде, в каком он мыслится самым первобытным анимизмом. Только, говорил Аввакум, беса не проймешь батогом, как мужика; боится он «святой воды да священного масла, а совершенно бежит от креста господня». При помощи этих средств, всегда бывших под рукою, Аввакум непрестанно боролся с бесами: изгонял их из «бесноватых», отгонял их от кур, которых бесы ослепили. Что куры, что люди — Аввакуму все равно: «молебен пел, воду святил, куров кропил и кадил; потом в лес сбродил — корыто им сделал, из чего есть, и водою покропил... куры божиим мановением исцелели и исправилися...» Конкурируя, таким образом, с колдунами, Аввакум терпел больше всего не от последних, а от бесов, борьбу с которыми он ставил задачей своей жизни. В ответ на эту борьбу «бесы адовы», как говорит Аввакум в своем «Житии», «обыдоша» его на каждом шагу. Бесы преследовали Аввакума в лице «начальников», с которыми он постоянно боролся, обличая их неправду. В начале его церковной карьеры, когда он был священником в селе Лопатицы, согнал его с прихода «по наущению диаволю» местный «начальник», которому Аввакум помешал отнять дочь у матери; также чуть не утопил его боярин Шереметев, когда Аввакум выгнал из села скомо-

рохов и переломал их «хари» (маски); в Юрьевце «диавол научил» прихожан, которые хотели убить его за строгость; в Сибири измывался и мучил Аввакума воевода Пашков. Конечно, бог не оставил своего верного пророка и покарал всех этих слуг диавола: лопатицкий начальник заболел, чуть не умер и спасся только обращением за помощью к Аввакуму, который якобы исцелил его; Пашков едва не утонул при переезде через реку. Не имея успеха на «общественном» фронте, бесы стали преследовать Аввакума в личной жизни. Мучили они своего гонителя больше всего по ночам, мешали ему спать игрою на домрах и гудках, терзали и били его, мешали молиться, вышибая четки из рук; даже и в церкви не давали покоя: двигали столом, пускали по воздуху стихари летать, пугали его мертвецом, поднимая доску у гроба и шевеля саваном. Конечно, Аввакум посрамил их; зато у никониан в церкви им раздолье: даже с агнцем и дискосом во время великого выхода шутят. Аввакум вполне и искренно верил в то, что во время сна душа его может отделяться от тела, являться людям, находящимся в беде, и спасать их. Так, его душа якобы исцелила келаря Никодима в Пафнутьевом монастыре, а от одного исцеленного бесноватого отогнала бесов, хотевших опять вселиться в него. Бог Аввакума делает чудеса не ради того, чтобы проявить свою всемогущую силу как абсолютное существо, а для того, чтобы посрамить насмехающихся над Аввакумом, как его добрый друг и приятель. В Сибири воевода Пашков «для смеху» отвел Аввакуму для рыбной ловли место на броду — «какая рыба — и лягушек нет». Аввакум и обратился с молитвой к богу: «Не вода дает рыбу... дай мне рыбки на безводном том месте, посрами дурака того, прослави имя твое святое, да не рекут невернии, где есть бог их». И по молитве Аввакума «полны сети напехал бог рыбы».



«Единосущная» («несекомая») троица.

В полном соответствии с этим примитивным миросо-

зерцанием была и догматика Аввакума. Он не был склонен к схоластическим спекуляциям. Христианские догматы преломлялись в его сознании своеобразным и вполне конкретным образом. Он отвергает учение «никониан» о единосущной и нераздельной троице и называет эту теорию блудом. «Блудишь ты», пишет он Федору-диакону, что троица «несекомо есть и нераздельно лицо коеждо друг от друга»; «несекомую секи, небось, по равенству едино на три существа или естества»,— и тогда окажется, что, «не спрятався, сидят три царя небесные», как это доказывает, по мнению Аввакума, и явление Аврааму бога в виде трех ангелов, а не одного; иконописцы так и изображали троицу у дуба Мамврийского. Правда, Аввакум добавляет, что «три царя небесных» составляют одного бога; но эта оговорка не может уничтожить антропоморфно-политеистической сущности его учения о троице. С точки зрения официального богословия эти взгляды Аввакума были злой ересью, но они были понятны и доступны для народной массы, представлявшей себе троицу примерно в таком же виде. Еще в 60-х годах XVIII в. один купец простодушно поднес Екатерине II икону, изображавшую троицу с тремя лицами и четырьмя глазами... Еще более проникнуто народным духом учение Аввакума о схождении Христа в ад. По православному учению, Христос сходил в ад между смертью и воскресением — тело его лежало в гробу, а душа сошла в ад. Аввакум считает это учение тоже прямым блудом. «Прежде из гроба восстание,— возражает он,— потом во ад сошествие, а воскрес Христос, как из гроба вышел». Душа Христа после его смерти пошла на небо «к богу-отцу и кровь Христову гостинца носила и на жидов била челом, еже они Христа убили напрасно», потом душа вернулась в тело, Христос, «человек» душою и телом, восстал из гроба и сошел в ад, «да и вышел со святыми из земли Христос, и *со всеми бедными горемыками воскресшими»*; это и есть воскресение Христово. Апокрифическая легенда в этом преображенном виде связалась с социальной борьбой и с религиозными надеждами горемычного крестьянства эпохи Аввакума.

В таком же упрощенном и вульгарном тоне толкует Аввакум и разные библейские легенды. «Толковщиков много», иронизирует он, но никто по-настоящему писания не истолковал. Аввакум приписывает эту честь себе. В своих толкованиях он также постоянно возвращается к современности и оперирует примитивнейшими методами

религиозного мышления. Жертва Каина не понравилась богу потому, что Каин принес «хлебенко худой, который негоден себе», в то время как Авель дал «барана лучшего». Мельхиседек «прямой был священник, не искал ренских и романей, и водок и вин процеженных, и пива с кардамоном», как делают современные клирики, подобно Адаму и Еве: «подчивают друг друга зелием, не растворенным, сиречь зеленым вином процеженным, и прочими питии и сладкими брашны, а опосле и посмехают друг друга, упившеся допьяна — слово в слово, что в раю было при диаволе и Адаме». Тогда, поясняет Аввакум, «рече господь (Адаму) что сотворил еси? Он же отвеща: жено, юже мне даде. Просто реши — на што-де такую дуру сделал. Сам не прав, да на бога же пеняет. И ныне похмельная тоже, шпыняя, говорят: на што бог и сотворил хмель-ет... А сами жалают тово — что Адам переводит на Еву». Огненные языки, которые, по словам Деяний, появились на головах апостолов, когда на них сошел дух, по мнению Аввакума, означают «не духа святого седение», как объясняли официальные толкователи; эти языки есть не что иное, как благодать, вышедшая «из апостолов сквозь темя — не вместилася-де в них вся и на главы вышла». Легенда о жертвоприношении Исаака напоминает Аввакуму страдания мучеников за старую веру: «Ныне нам от никониан огонь и дрова, земля и топор, нож и виселицы, тамо же ангельские песни, и славословие, и хвала, и радование».

Такой человек с огненной речью, проникнутой притом сознанием, что через него говорит сам дух божий, быстро приобрел известность и стал первым народным реформатором, обратив всю силу своей агитации против царя, патриарха и властей и сосредоточив центр тяжести своей проповеди вокруг вопросов об антихристе и кончине мира. Вся проповедь Аввакума обращена не назад, не на безнадежную, с его точки зрения, защиту старой веры, а вперед, на близкий суд божий над антихристовым царством. Популярность Аввакума далеко оставляла за собою популярность другого ревнителя, Иоанна Неронова. Неронов также происходил из крестьянской семьи, также прославился чудесами и знамениями и никогда не отказывал в помощи угнетенным: «врата его» в Москве никогда не были закрыты, он принимал и кормил странников и ходатайствовал за «нищих» у властей. В монашестве он продолжал свое странноприимство и ходатайство и во время голода организо-

вал в Вологде продовольственную и семенную помощь населению. За свое странноприимство и «хулу на царя и бояр, и церковь» он был осужден и сослан; но впоследствии он покаялся и отошел от раскола. Аввакум же «претерпел до конца» и остался единственным и истинным героем народной реформации.

Народная проповедь Аввакума началась на пути из Сибири в Москву в 1663 г., когда эсхатологическая идеология уже пустила корни в народе. Тогда Аввакум «по весям и селам, в церквах и торгах кричал, проповедуя слово божие и уча и обличая безбожную лесть». Пребывание Аввакума в Москве, как мы видели, оказалось недолговременным: он оказался неподатливым не в пример Неронову, примирившемуся в это время с церковью, и был сослан сначала в Мезень, а затем соборным приговором 1666 г. — в Пустозерск. Там его посадили на хлеб и на воду в «земляную тюрьму» — в глубокую яму, стенки которой поддерживались деревянным срубом, из которой узник не выпускался даже для отправления естественных потребностей. Однако это бесчеловечное заключение не только не прервало проповеди Аввакума, но, напротив, укрепило его связи со старообрядческим миром. Пустозерск стал местом паломничества для адептов старой веры, стекавшихся сюда отовсюду. Паломники в свою очередь разносили по всему Московскому государству грамотки Аввакума, которые читались и хранились как святое пророческое слово. Мысли и чувства Аввакума направлены теперь исключительно на близкий конец мира, к которому он призывает готовиться. Истощенный голодом и холодом, Аввакум переживает припадки болезненного экстаза. Язык его достигает в это время крайней резкости, его образы точно сотканы из пламени. Он не умолк и на костре, на котором был сожжен в 1681 г. «за великия на царский дом хулы». Грамоток Аввакума не сохранилось, но сохранились его более пространные письма к отдельным видным сторонникам старой веры, где вся эсхатологическая идеология изображена картинно и систематически, без недомолвок и обиняков.

Против народа стоит государство в союзе с церковью. Слуга диавола не один Никон, а и царь: царь только сначала притворялся, что церковная реформа «не его дело», а в действительности дал полную волю вору Никону и действовал с ним заодно. Оба они вместе «удумали со диаволом книги перепечатать и все изменить, в крещении

не отрицаются сатаны; чему быть? дети его, коль отца своего отрицатися не хотят». Никон и царь — два рога апокалипсического зверя; царь и патриарх пьют кровь святых свидетелей Исусовых и пьяны от нее. Он и Никон и все власти поклонились антихристу и следуют за ним; антихрист нагой, «плоть-та у него зело смрадна, зело дурна, огнем дышит изо рта и из ноздрей, из ушей пламя смрадное выходит, за ним царь наш и власти со множеством народа». Ученик Аввакума, диакон Федор, договорил то, чего не договаривал Аввакум, отождествил царя и патриарха с антихристом: антихрист — это нечистая троица, состоящая из змия, зверя и лживого пророка; змий — диавол, зверь — антихрист, «сиречь царь лукавый», лживый пророк — патриарх. Разногласие тут, как видно, только в подробностях, суть дела одинакова: антихрист пришел в мир и воцарился в Москве. Остается только немного еще потерпеть, и придет спасение — «в огне здесь небольшое время потерпеть — аки оком мгнуть, тако душа и выступит». Душа выступит, и кончатся для нее все страдания; все, кто будет слушать Аввакума, попадут после второго пришествия в райские селения, приготовленные для него. В раю «жилища и палаты стоят»; для Аввакума и его последователей «едина палата всех больши и паче всех сият красно. Ввели меня в нее — а в ней-де стоят столы, а на них постлано бело. И блюда с брашнами стоят; на конец-де стола древо многоветвенно повевает и гораздо красно, а в нем гласы птичьи и умильны зело — не могу ныне про них сказать». Таков рай Аввакума. Он мало чем отличается от того сказочного рая, где жернова чудесные стоят — повернутся, тут тебе каша да пироги. Рай этот только для тех, кто трудился и скорбел на земле, никониане в него не пролезут. Царство небесное «нуждно» и «нуждницы восхищают его, а не толстобрюхие». «Посмотри-тко на рожу-то и на брюхо-то, никонианин окаянный — толст ведь ты. Как в дверь небесную вместиться хощешь? Узка бо есть, и тесен и прискорбен путь, вводяй в живот». Царство небесное не для сытых и белых, а для изможденных жизнью. Только тот пройдет в дверь небесную, кто подобен угодившим богу, у которых «лице и руце и нозе и вся чувства тончава и измождала от поста, и труда и всякия находящия им скорби», как рисовали угодников на старых иконах. Какая участь ожидает никониан, Аввакум также знал прекрасно. В красочных и местами циничных выражениях живописует он мучения царя Алексея в аду,

называя его Максимианом[1]. «А мучитель ревет (!) в жупеле огня. На вот тебе столовые долгие и бесконечные пироги, и меды сладкие, и водка процеженная с зеленым вином! А есть ли под тобою, Максимиан, перина пуховая и возглавие? И евнухи опахивают твое здоровье, чтобы мухи не кусали великого государя? А как там с...ть ходишь? Спальники, ребята подтирают ли... то у тебя в жупеле том огненном? Сказал мне дух святой: нет-де там уж у вас ребят тех, все здесь остались, да уже-де и ты не... там кушанья того, намале сами кушают черви великого государя. Бедный, бедный, безумный царишко! Что ты над собою сделал? Ну где ныне светлоблещущия ризы и уряжеиие коней? Где златоверхия палаты? Где строения сел любимых? Где сады и преграды? Где багряноносная порфира и венец царской, бисером и камением драгим устроен? Где жезл и меч, ими же содержал царствие державу? Где светлообразные рынды, яко ангелы пред тобою оруженосцы попархивали в блещающихся ризах?.. Любил вино и мед пить, и жареные лебеди и гуси и рафленые куры — вот тебе в то место жару в горло...» Но раньше этого воздаяния в аду придет воздаяние на земле, от татар и турок: «надеюся Тита второго Иусписияновича на весь новый Иерусалим, идеже течет Истра-река и с пригородом, в нем же Неглинна течет (т. е. Московский Кремль) — чаю, подвигиет бог того же турка на отмщение кровей мученических». Свержение во ад никониан после второго пришествия произойдет не без содействия гонимых: когда придет Христос, он отдаст им «всех вас, собак, под начал»; и Аввакум заранее предвкушает удовольствие: «Дайте только срок, собаки, не уйдете от меня: надеюся на Христа, яко будете у меня в руках! выдавлю я из вас сок-то!».

Эта чисто материалистическая проникнутая ненавистью проповедь как нельзя более соответствовала чувствам и настроениям крестьянства. Не было недостатка в местных «еретиках», смущавших народ, и крестьянство деятельно стало готовиться к кончине мира. Вряд ли что подобное происходило когда-либо в другом месте, разве только в 1000 г. в Западной Европе. С 1668 г. забросили поля и все полевые работы; а когда наступил роковой 1669 г., в пасхальную ночь которого (или в ночь под тро-

[1] *Максимиан* — римский император (286—305 и 307—310), выходец из крестьян. Отличался особой жестокостью при подавлении народных восстаний.

ицын день) должна была, по расчетам книжников, произойти кончина мира, когда земля должна была потрястись, солнце и луна — померкнуть, звезды — пасть на землю, а огненные реки — пожрать всю тварь земную,— крестьянство было охвачено всеобщей паникой и в Поволжье, например, забросило дома и ушло в леса и пустыни. Одни «запощевались», т. е. умирали голодною смертью, другие делали себе гробы, чтобы лечь в них перед вторым пришествием, исповедовались друг у друга, как в Соловках во время осады, и пели друг над другом заупокойные службы. Тогда-то и сложилась песня:

Древян гроб сосновен,
Ради мене строен,
В нем буду лежати,
Трубна гласа ждати.
Ангели вострубят,
Из гробов возбудят.
Я хотя и грешен,
Пойду к богу на суд.
К судье две дороги,
Широки, долги;
Одна-то дорога
Во царство небесное,
Другая дорога
Во тьму кромешну.

Ожидания конца света принесли крестьянам и их господам полное разорение, как горько жалуются акты Печерского монастыря, но не принесли ожидаемого спасения. Все сроки прошли, конца не было. Но обманутые ожидания не могли поколебать эсхатологической идеологии. Все условия, создавшие ее, остались налицо и даже обострились. Аввакум прямо заявил, что «последний чорт еще не бывал», еще комнатные бояре «путь ему подстилают», еще «Илья и Енох прежде придут». Произошла простая ошибка в расчете: считали со дня рождения Иисуса, а надо было считать со дня воскресения, к 1666 г. надо прибавить еще 33 года земной жизни Иисуса Христа, и получится 1699 год. В этот год придет антихрист, а конец мира будет в 1702 г. Предстоит еще 33 года терпеть преследования и мучительства. Аввакум в письмах и грамотках поощрял мученичество, не печалясь, а радуясь репрессиям, которые сыпались на староверов. «На что лучше сего? со мученики в чин, со апостолы в полк, со святители в лик; победный венец, сообщник Христу, святей троице престолу предстоя со ангелы и архангелы и со всеми бесплотными, с предивными роды вчинен. А в огне-то здесь небольшое время потерпеть — аки оком

мгнуть, так душа и выступит!» И в особенности Аввакум поощрял самосожжение, о котором подробнее мы будем говорить ниже. «Добро дело содеяли»,— писал он о первых самосожженцах.

«Антихристова» идеология после «ошибки в расчете» не сошла со сцены; напротив, правительственные репрессии ее подогревали и поддерживали, а в конце XVII в. она вновь расцвела в связи с образом действий и реформами Петра, которые как будто подтвердили правильность нового эсхатологического расчета. Поведение Петра, вернувшегося в 1698 г. из-за границы, вместо поклонения святыням поехавшего прямо к Анне Монс и бражничавшего с нею всю ночь, а затем собственноручно резавшего бороды и рубившего головы стрельцам, сначала подало мысль, что подлинный царь пропал без вести в «Стеклянном государстве», а на его месте в Москве воцарился «жидовин из колена Данова», т. е. антихрист. Но последующие действия и реформы Петра перенесли представления об антихристе на самого царя. До нас дошел любопытный документ — «Выписана история печатна о Петре Великом», систематически доказывающая, что антихрист — это Петр, и обосновывающая книжным аппаратом новую тактику, усвоенную к этому времени крестьянством.

Книжные доказательства, взятые отовсюду, даже от Сивиллы (!)[1], для нас неинтересны. Заметим только характеристические изобличения Петра в том, что он изменил летосчисление и назвался императором, чтобы обмануть народ и скрыть, что он антихрист. Он украл восемь лет у бога да еще перенес начало года на январь (никогда сотворение мира не могло быть в январе — ведь яблок тогда не бывает!). Чтобы спутать расчеты о времени пришествия антихриста, он, назвавшись императором, скрыл себя под буквой «м», ибо число этого имени дает 666[2] как раз без буквы «м». Он провозгласил себя богом России, став над сенатом и синодом, и требует поклоне-

---

[1] *Сивиллы* — легендарные древнегреческие прорицательницы, которые якобы сообщали людям волю богов. Из их пророчеств греческими жрецами были созданы в VI в. до н. э. сивиллины книги.

[2] В *Апокалипсисе* (Откровении Иоанна Богослова) под числами 666 и 616 закодировано имя римского императора Нерона. Примерно за 300 лет до н. э. евреи употребляли буквы для обозначения чисел. Взяв древнееврейские буквы и сумму их цифровых значений в греческом начертании (Neron Kaisar — император Нерон) и получим 666; а в латинском (Nero Caesar) — 616.

ния себе. Но главное доказательство антихристовой природы Петра лежит не в этих книжных мудрованиях, а в фактах его политики. «Той же Лжехристос учини описание народное, исчисляя вся мужеска пола и женска, старых и младенцев, живых и мертвых, возвышаяся над ними и изыскуя всех, дабы ни един не мог скрытися от рук его, и облагая их даньми велиими не точию на живых, но и на мертвых». Это ответ на ревизию и подушную подать, окончательно уничтожившие последние свободные элементы деревни; в другом документе, в челобитной против реформы Петра, разъяснено, что именно ревизия тут и имеется в виду. Она и была причиной войны, ибо после длинного ряда скучных рассуждений и «История» и челобитная согласно заявляют: «Творите с нами все, что хощете, а мы предания св. отец держимся, и настоящего града, ни села не имеем, ни грядущего взыскуем, вечного, и гордому, властию обогащенному, князю вашему властодержавцу в подданство не отдаемся, и в *книги беззаконныя не пишемся*».

Доказав, что Петр является антихристом, челобитная и «История» оправдывают также книжными аргументами тактику не желающих подчиниться антихристу, изредка практиковавшуюся еще со времени Софьи, но с конца XVII в. ставшую массовым явлением. Челобитная, ссылаясь на пророка Иеремию, говорит: «Подобает нам жизнь препровождать в безмолвии и в пустыне», т. е. бежать от мира, а «История», делая ту же ссылку, оправдывает еще цитатой из Мефодия Патарского самосожжение: «Не хотящии отрещися от святыя истинныя православныя веры овы в домах своих сожигающеся, а иные в реках и озерах утопающиеся...» Эти книжные ссылки были, конечно, искусственным объяснением; чтобы понять новую тактику по существу, мы должны обратиться к исследованию крестьянской религиозной идеологии и практики, как они сложились после 1666 г.

4. Возрождение примитивных религиозных форм и самосожжение

Можно сказать, что в 1666 г. определенной крестьянской религиозной идеологии и крестьянского культа, собственно, еще не было. Крестьянство так было убеждено в близости конца мира, что не задумывалось долго, не заботилось о культе и довольствовалось элементарными изображениями суда над никонианами, их мучений и сво-

его блаженства, какие давались в грамотках Аввакума. Но отсрочка конца света заставила крестьянство задуматься и произвела в его среде характерные явления. Отрекшись от солидарности с дворянскою церковью, в которой теперь безраздельно царил никонианский культ, крестьянство должно было найти себе новое откровение и выработать формы культа самостоятельным путем.

К сожалению, официальные данные того времени мало интересовались этой стороной дела, обобщая всю крестьянскую раскольничью идеологию под термином старой веры. Но, собирая и сопоставляя их отрывочные сведения и обмолвки, мы приходим к заключению, что крестьянская «старая вера» имела мало общего со старой верой профессионалов или посадских людей, и если напоминала старую веру, то старую, дохристианскую. Откровение в крестьянской среде стало духовным, получалось посредством «беснования», «хождения по кругу», т. е. возродилось старинное шаманское камланье, никогда не умиравшее, но теперь приобретшее новую силу. В Сибири «беснуются две черницы да две девки», на Дону в кругу появляется сам спаситель. Появляются постоянно все новые и новые пророки, ссылающиеся на личное откровение, полученное либо от самого бога, либо от богородицы, либо от святых. Сам Аввакум все чаще и чаще ссылается на то, что ему «сказал дух», говорит, что в него порой «вмещается» и небо, и земля, и «всякая тварь». При таких условиях, в особенности при отсутствии материальной обстановки культа, сохранение старой веры, как ее понимали профессионалы, должно было стать пустым звуком, простой фикцией. И культ в крестьянской среде получил, даже с точки зрения старой веры, совершенно еретический характер. Еще там, где были беглые попы, устраивали часовни и служили «молебен, часы и вечерню», но отнюдь не поминая царя; там же, где попов не было, обходились без них, сами крестили детей, друг друга исповедовали и причащали. Исповедь и причащение без попов одобрял и Аввакум: «В нынешнее настоящее огнепальное время со исповеданием и прощением друг другу причащайтесь» — и давал наставления, как это надо делать: перед иконой, на простом столе, с молитвой положить в сосуд с вином «тело Христово», т. е. запасный агнец (кусок от освященной для причастия просфоры), и причащаться. Но запасный агнец был редкостью; поэтому его скоро во многих местах стали заменять изюмом; в качестве совершителей этого упрощенного причастия выступают

даже «девки». В 80-х годах появился в Воронежском уезде пророк Василий Желтовский, который даже вообще отрицал всякую молитву в храме, ибо «бог не в храме, а на небеси», и отрицал таинства («тело и кровь Христову ни во что вменял»). Крещение, произведенное в церкви, считалось наложением печати антихристовой; ее нужно было смыть (буквально) вторым крещением в «Ердане», т. е. в какой-либо чистой реке, причем крестителями были также местные пророки, вроде Василия Емельянова и Василия Зайцева в Вологодском крае. Таинство брака также было отвергнуто; вместо церковного обряда венчания стали ограничиваться простым благословением, а иногда проповедовали полную свободу половых отношений («несть грех плотское совокупление по согласию»). Большая часть этих характеристических черт крестьянского раскола объясняется отрицанием антихристова «мира», разрывом с ним, утратой регулярного культа и особым настроением перед концом мира. Но, разрывая с христианским регулярным культом, крестьянство невольно возвращалось к традиционным формам религии: «старая» вера действительно во многом напоминала старинную дохристианскую религию — и камланьем, и омовениями, и гражданской формой брака.

Культ распылился, как оно и должно было быть в изгнании. А в изгнание нельзя было не идти. Была дилемма: или подчиниться антихристу, или уйти. Выбирали последнее, отрицались от «здешнего граду» и уходили в «прекрасную мати пустыню»; этот исход диктовался территориальными условиями Московского государства с его обширными незаселенными землями, куда постоянно могла направляться казацкая и раскольничья колонизация. Но и там антихрист рано или поздно мог настигнуть верных, и пустыня могла изменить, «понеже антихристовы дети всюду простирают на нас сети». Что тогда останется делать?

Выход из такого крайнего положения крестьяне находили в крайнем средстве — самосожжении. Многие историки раскола останавливались в недоумении перед этим явлением и не знали, чем его объяснить: одни готовы были всецело взвалить вину за самосожжение на дикие преследования со стороны правительства, другие видели в самосожжениях не что иное, как манию самоубийств под влиянием ожидания светопреставления или оригинальную форму религиозного умопомешательства. Но объяснить самосожжение возможно не на основании таких ап-

риорных соображений, а лишь на основании хотя и скудных, но все-таки имеющихся у нас замечаний самих самосожигателей о том, как они понимали самосожжение. Прежде всего обнаруживается, что практика самосожжений в качестве последнего прибежища «от нашествия гонителей», когда раскольники сожигались при появлении искавшего их воинского отряда, имела место главным образом в самом конце XVII и в первой половине XVIII в., когда помещики и правительство хватились убегавшего тяглеца и снаряжали грандиозные сыски в лесах и «пустынях». Первые самосожжения, идущие примерно с 1675 г., возникают стихийно и вне всякой связи с преследованиями правительства; раскольники горят «самоохотно», и случаи такого «самовольного запалительства» имеют место даже в течение почти всего XVIII в. Очевидно, что самосожжение от «лютого нападения, сурового свирепства, зверской напасти» опиралось на более раннюю и прочную традицию самосожжений; этот обычай подкреплялся, очевидно, более сложной идеологией, чем идеология смерти, но не сдачи на милость победителя. И действительно, официальные записи о самосожжениях, начинающиеся с 1676 г., свидетельствуют, что «бесчисленное множество» самосожигавшихся «прельщены были и волшебством очарованы от раскольничьих учителей». Известия, идущие от самих старообрядцев, также подтверждают, что были ревностные пропагандисты самосожжения, пророки этого религиозного акта: самосожжения проповедовал и одобрял уже Аввакум, на Тоболе его пропагандировал поп Дометиан (чернец Данило) и уже упомянутые «крестители», в Тюмени — чернец Иванище, в Пошехонье (70-е годы) — крестьянин Иван Десятин, в Новоторжском уезде — поп Петр, в Новгородской области — какой-то Тимошка, чернец Емельян Иванов и др. Каждое самосожжение происходило под руководством такого пророка и было не просто актом добровольной смерти, но религиозным священнодействием. Каков же смысл этого дикого священнодействия?

Мы поймем его вполне только тогда, когда вернемся к основной идее крестьянской реформации, идее, что мир во зле лежит, стал царством торжествующего зла и мерзости. Вселенная раздвоилась: с одной стороны, антихрист, с другой стороны, верные, которых он гонит и которые бегут от него. Спасение для верных будет достигнуто только тогда, когда они окончательно очистятся от всех следов злого царства, которое как-никак соприкасается с

ними на каждом шагу. Если весь мир заражен злою порчей, то часть порчи есть и на верном; сколько бы он ни удалялся от мира, в себе, в своей природе он все-таки несет частицу зла, которую надо очистить, грех, который надо искупить. Этот основной мотив, хотя и в различных вариациях, мы встречаем в самых разнообразных религиях искупления, порожденных социальными кризисами; замечательно, что почти всегда такие религии проникнуты и эсхатологическими мотивами. Эсхатологические и искупительные мотивы мы находим в позднем иудейском пророчестве, в сектах назареев[1], в идеологии первоначальных христиан, в анабаптистских[2] и некоторых индепендентских[3] толках, в дуалистических персидских и болгарских сектах. Искупительные мотивы без примеси эсхатологии мы встречаем у французских катаров, где форма очищения и искупления ближе всего подходит к той, какую избрали наши крестьянские раскольники. В большинстве случаев очищение происходит посредством мистического акта омовения или крещения, а искупление получается чрез соединение с частицей искупляющего божества, т. е. происходит по формам, унаследованным от примитивных форм культа. Французский катар становился чистым тогда, когда он побеждал в себе основные жизненные потребности; когда он впадал в такое состояние, например, во время болезни, он просил, чтобы его убивали, дабы в таком чистом виде переселиться на небо. Эта дикая просьба всегда исполнялась. Отречение от злого мира, царства диавола, вело к отречению от земной жизни.

Такой же характер искупительно-очистительного религиозного акта носило у наших крестьянских раскольников самосожжение. Бегство из мира в пустыню — это только первая ступень к разрыву с антихристом. Проповедники самосожжения, например поп Дометиан, начинали свою проповедь именно с этой первой ступени: как только явился Дометиан на Таболе, так, услыша его проповедь, стали стекаться к нему со всех сторон «ямщи-

[1] *Назареи* — древнеиудейские проповедники-аскеты. Призывали уйти от мира зла, не пить вина, не стричь волос.

[2] *Анабаптисты* — возникшее в XVI в. в Германии и Швейцарии в ходе Реформации религиозное течение, оппозиционное феодальному строю. Требовали вторичного крещения взрослых, создания свободной, независимой от государства церкви, гражданского и имущественного равенства. Преследовались церковью и государством.

[3] *Индепенденты* — наиболее радикально настроенная часть пуритан.

ки, пашенные и оброчные крестьяне с женами и детьми, покидая дворы свои и животы». Но этого было мало для разрыва с «лестью отступления». Мало было уйти от антихриста. Спасение было обеспечено только тем, кто очистится от его скверны и искупит свое временное общение с ним. Первый акт очищения — это «крещение в Ердане», которое производили те же проповедники самосожжения; так поступают пророки и на Тоболе, и в Новгородской области, и в Олонецком крае. Второй и последний акт — это «второе неоскверняемое крещение огнем», которого, по словам Дометиана-Данилы, просили у него все собравшиеся к нему «в пустыне добродетельные мужие, девы и отрочата». После этого аутентичного свидетельства, исходящего из уст чернеца Данилы, с которым в 1677 г. сожглось 1700 (по другим сведениям, 300) человек, без всякого нападения или наезда со стороны «антихриста», совершенно в ином свете перед нами является также и проповедь самосожжения в устах Аввакума. Самосожжение нужно для того, чтобы «не погибнуть зле духом своим», т. е. чтобы спасти от зла, искупить и очистить свою душу. Это искупление и очищение производится огнем, очистительная сила которого, по верованиям примитивной эпохи, неразрушима, ибо огонь не только смывает нечистоту, как делает вода, но окончательно ее уничтожает. Но это искупительное священнодействие имеет силу только тогда, когда совершается «своею волею». Гари 70-х и начала 80-х годов все происходят добровольно, без всякого побуждения со стороны «антихриста». Крестьяне горят в избах и овинах; сжигаются целыми семьями, целыми деревнями; уходят в лес и там горят в морильнях; в иных местах перед запалом причащаются изюмом, горят на Тоболе, на Урале, в Нижегородской области, в Новгородской области, в Олонецком крае. По словам официальных донесений, ничто не помогало против этой ужасной эпидемии: ни увещевания никонианских попов и помещиков, ни угрозы. Горели сотнями и тысячами; по приблизительному неполному подсчету, количество сгоревших к концу XVII в. достигало почти 9000 человек — цифра по тогдашнему масштабу огромная.

Только после 1685 г. правительство обратило внимание на бегство в пустыню тяглецов и их самосожжения. Оно снарядило тогда сыщиков и воинские отряды для отыскания раскольничьих пристанищ в лесах и в инструкциях начальникам отрядов проявило трогательную заботу о сохранении жизни своих «верных подданных».

Если раскольники засядут в ските, или церкви, или деревне и запрутся там, то помощь должна стоять около того их пристанища денно и нощно и «смотреть и беречь их накрепко и жечься им отнюдь не давать... а буде они свои воровские пристанища или церковь зажгут, то вам бы со стрельцами и понятыми людьми те пристанища заливать водою и, вырубя или выломав двери и окна, вывolачивать их живыми». Но приход воинской команды обыкновенно был сигналом к самосожжению, еще лишним побудительным поводом, и команда по большей части не успевала спасти из огненного крещения бежавшего тяглеца. Вместе с тем продолжались добровольные самосожжения. Дорожившее каждым тяглецом петровское правительство вынуждено прибегать к экстренным мерам для борьбы с «самовольным запалительством». 26 октября 1728 г. издается особый закон сената по поводу «самоохотно сгоревших раскольников». Он предписывает всем вотчинникам и их управителям не дозволять раскольникам строить скиты и пустыни и наблюдать, чтобы раскольники «жили с прочими крестьянами в селах и деревнях»; если же обнаружится среди раскольников «стремление сжечься», то вотчинники должны «их от такого намерения отводить», а если не будут слушать, то «ловить и держать под караулом». Но эти меры не оказывали желаемого действия, и самосожжения продолжались.

Так убегало и очищало себя от скверны антихристова крепостнического государства крестьянство. Это стихийное эсхатологическо-искупительное движение, невзирая на его чисто пассивный характер, грозило государству не менее, чем открытая вооруженная борьба. Тяглец уходил за пределы досягаемости, оставляя помещика голодным, а казну пустою.

«Безбожные воры и злоучители» продолжали свою проповедь и сожигали «бедных людей в какой-либо храмине» и после смерти Петра. Эпидемия самосожигательств особенно обострилась во время бироновщины, когда власти были завалены делами о самосожжениях, и все средства борьбы с ними оказывались тщетными. Только со времени царствования Екатерины II эпидемия самосожжений утихает, и, в зависимости от новых явлений в жизни крестьянства, крестьянский раскол принимает новые формы.

Самосожжения были, конечно, уделом лишь наиболее крайних ревнителей старой веры. Самосожигавшиеся

были теми «совершенными», которые проходили до конца весь процесс искупления и очищения. Большая часть приверженцев старой веры, однако, ограничивалась первой ступенью — бегством от мира в лесные пустыни. «Вне лесов ныне царство антихристово»,— говорили бежавшие. Эти бега по своему хозяйственному и социальному характеру были настоящей колонизацией девственных лесных пустынь нижегородского Заволжья (по р. Керженцу), Поморья, Приуралья и ближайшего Зауралья. Более состоятельные и энергичные двигались за границу — в Швецию, Польшу, Пруссию, Турцию и Закавказье. «Новый свет» русских диссидентов колонизовался систематическим образом. Сначала полагалась база для колонизации, чаще всего в виде скита, снабженного тайными пристанищами, с амбарами, поварнями и всем прочим обзаведением на случай долгой осады. Такие скиты становились цитаделями старой веры, в них же в крайности осажденные принимали огненное крещение. Больше всего таких скитов было на безлюдном Керженце: среди непроходимых болот находили островок твердой земли, проводили к нему узенькую дорожку через трясину, только для одного пешехода, и тщательно замаскировывали ее. Пока «антихрист» не находил эти пристанища, собравшиеся туда «бродяги, гулящие бездомные люди» организовывали хозяйство на примитивных началах.

Под стать реакционной религиозной идеологии формы хозяйства в Поморье, на Керженце, в Стародубье, в Приуралье и Зауралье, отчасти также на Дону были возвращением к стадии развития, давно уже пережитой Центральной Русью и напоминающей хозяйство днепровских славян. Охота — «бобровые гоны» на Керженце, рыбная ловля на Дону, разного рода охотничьи промыслы в Поморье, Приуралье и Зауралье — и подсечное земледелие господствовали в раскольничьих колониях. Эти промыслы соответствовали и природе, и редкости населения и по своей подвижности и экстенсивности давали возможность при появлении «антихристовых слуг» легко сниматься и уходить на новое место. Керженец к началу XVIII в. был поголовно заселен раскольниками, группировавшимися вокруг 77 скитов. Но Керженец, подобно Выгу, не остался чисто крестьянской колонией; там началась дифференциация, приведшая впоследствии к образованию на различных социальных основах различных раскольничьих толков. Уже с самого начала там существовала противоположность между «царскими боярами»,

пришедшими туда вместе с попом Феодосием и другими монахами, и рядовым крестьянством. С течением времени это различие пошло вглубь и привело к разделению, о котором речь будет впоследствии.

5. Попытки староверческой революции на Дону

Описанными выше пассивными формами, эсхатологической реформацией на колонизационной основе, не ограничилось, однако, раскольничье движение среди низших классов. В связи с расколом возникли также и революционные крестьянские движения, причинившие московскому правительству в конце XVII в. немало хлопот. Эти движения базировались на активных элементах крестьянства, таких, которые не только убегали от эксплуатации, но, убегая, также сохраняли волю и к активной борьбе. Такими были казаки, беглые крестьяне, уходившие на Дон и его притоки и там основывавшие новую, вольную жизнь.

В половине XVII в. казацкое население на Дону уже не было однородным по своему хозяйственному положению. Оно делилось на две резко разграниченные группы — домовитых, или «добрых», казаков и голутвенных казаков, или «бездольных людей». Домовитые были потомками первых казацких насельников; они к середине XVII в. успели окрепнуть, приобрести оседлость и постоянные промыслы, были скотоводами, пчеловодами, рыболовами; свою добычу они сбывали приходившим с севера купцам в обмен на хлеб, вино и ремесленные изделия. Московское правительство стремилось воспользоваться ими как дешевой воинской силой. Оно предложило им охранять границы и ходить в южные царские походы за жалованье деньгами, хлебом, сукном, порохом и свинцом — всем тем, чего на Дону не было, и в особенности хлебом, так как хлебопашество было там запрещено. Это царское жалованье было той приманкой, за которую домовитые в конце концов стали продавать свои вольности. Голутвенные состояли из недавних, «молодших», беглецов. Они не все состояли официально в казаках, так как нужно было согласие казацкого круга на принятие в число казаков; непринятые в казачество не пользовались правом убежища и прочими казацкими вольностями. Голутвенные либо шли в батраки к домовитым, либо голодали и искали случая «достать себе зипунов», т. е. отправиться в какую-нибудь полуразбойничью, полувоенную экспедицию. Они сохраняли пламен-

ную ненависть к Москве и недоброжелательно относились к домовитым, которые с каждым десятилетием все больше и больше прислушивались к Москве и подчинялись ее распоряжениям. Однако некоторые из домовитых поддерживали с голутвенными связь, конечно, чисто эксплуататорского характера. Именно они снабжали голытьбу оружием и другим снаряжением для ее экспедиций, требуя за это дележа добычи пополам. Голытьба представляла подлинно революционный элемент. Она составила главный контингент ополчения Разина; она же приняла и знамя раскола, как только первые его проповедники появились на Дону. Напротив, тот же бунт Разина положил начало предательской тактике домовитых. Вопреки старинному обычаю, домовитые выдали Разина Москве и получили за это предательство прибавку к жалованью в размере 500 четвертей хлеба и 100 ведер вина. Воспользовавшись этой податливостью, московское правительство настояло в 1671 г. на введении обязанностей для всех казаков присяги царю. Эти обстоятельства еще более обострили внутриказацкие отношения. В 70-х и 80-х годах идет на Дону ожесточенная борьба партий — московской и антимосковской; последняя также стоит за старую веру и пытается организовать захват власти на Дону, чтобы идти потом на Москву.

Знамя старой веры было принесено на Дон впервые после собора 1666 г. монахами Корнилием и Досифеем из Новгорода, которые ушли оттуда, не желая принимать новой веры. Вслед за ними стала увеличиваться с каждым годом тяга московских староверов на Дон. «С Москвы и из иных разных городов стрельцы и казаки и всяких чинов люди, забыв страх божий и крестное целование, бегают на Хопер и Медведицу, в казачии вольные городки»; число городов быстро растет и с 31, значившегося в середине XVII в., доходит в 1672 г. до 52 за счет этого нового потока раскольников-беглецов. Идеологическим и церковным центром раскола на Дону становится пустынь на р. Чире, основанная в 1672 г. московским монахом Иовом. Организовал ее и построил там церковь, однако, не Иов, а уже упомянутый Досифей. В этой церкви служили по старым обрядам, и туда со всех концов Дона шли староверы из новых пришельцев и старых казаков за своими требами — крещением детей, венчанием исповедью, причастием. «Старши́на» косо поглядывала на Чирскую обитель, где не поминали ни царя, ни патриарха. В ответ на это чернецы обители пустили в ход легенду,

будто один юноша, отец которого постригся в обители, имел видение, что атаманы, противодействующие Чирской обители, попадут в ад. Вслед за Чирской обителью появились другие скиты, по Хопру и Медведице, и вскоре раскольники могли сказать: «Светлая Россия потемнела, а мрачный Дон воссиял и преподобными отцами наполнился».

Агитация «преподобных отцов» в казацкой среде привела к совершенно иным результатам, чем в среде крепостного крестьянства. Правда, домовитые казаки называли «преподобных отцов» попросту ворами и обвиняли их во «всем воровстве», какое идет на Дону. Правда, центральный казацкий круг в Черкасске принимал против агитации «преподобных отцов», называвших царей «сущими еретиками», репрессивные меры и даже сжег одного попа и одного «старца». Однако кругу приходилось считаться с массовым сочувствием старой вере среди голутвенной части казачества и среди значительной части домовитых. Старообрядческие попы продолжали служить невозбранно даже в самой столице Дона Черкасске, а «воровство» постоянно питалось новыми силами: после 1682 г. на Дон бежали опальные стрельцы, после 1686 г. в Черкасске появилось сразу 700 раскольников-воров из-за московского рубежа. Эта социальная база родила совершенно иную идеологию, чем до сих пор нами рассматривавшаяся,— идеологию чисто революционную. Уже на самых первых порах агитация «святых отцов» преломилась в этой насыщенной электричеством среде определенно бунтарским образом. Вполне соглашаясь, что «ныне на Москве вера новая и книги новые, а церкви старые нарушены и учинены новые костелы», мирские последователи святых отцов делали отсюда простой и прямолинейный вывод, что раз все это «учинили патриарх и бояре», то «можно стать и на них итти». Поход на Москву стал лозунгом казачьей раскольничьей революции.

Первая попытка поднять такой поход была сделана в 1683 г. После разгрома хованщины московские «церковные раскольщики», слобожане Васька Симонов и Савка Грешнов, прислали на Дон из Москвы Костку-стрельца с подложными грамотами царя Ивана, наполненными жалобами на бояр, якобы не уважающих царя, побивших без вины стрельцов и напрасно казнивших Хованского. Грамоты заканчивались призывом к казакам идти к Москве на помощь царю и старой вере. Одна из таких грамот была доложена на круге, и казаки хотели было идти по

ее призыву; но войсковой атаман Фрол Миняев, ярый москвофил, отговорил казаков, доказывая, что грамота подложная и что если казаки двинутся на Москву, то кто же будет давать им жалованье? Этот аргумент подействовал; но выдать Костку и его сотоварищей, как того потребовала Москва, круг все же отказался — «и без них в Москве много мяса». Костку захватили и отвезли в Москву вызвавшиеся добровольцы, конечно получившие за это в Москве соответствующую мзду. Москва после этого прислала строгий приказ «таких воров» и церковных раскольников, чернецов или беглых людей, бегущих на Дон, «имать и держать в Черкасске за крепким караулом» впредь до царских распоряжений. Но этот приказ остался без исполнения. Изданный через три года другой, еще более решительный, приказ «воров и раскольников... переимать и разогнать и пристанища и крепости их разорить и пожечь... и заводчиков... перековав, прислать к Москве» также остался пустым звуком. Настроение массы на Дону решительно было против Москвы и за старую веру. Это течение захватило даже часть домовитых казаков.

Рост влияния антимосковских течений выразился наиболее ярким образом в том, что их сочли нужным возглавить некоторые крупные представители казацкой старшины. Около 1687 г. лидером этих группировок становится атаман Самойло Лаврентьев, раньше не проявлявший антимосковских настроений и даже ходивший в Москву в качестве атамана зимовой станицы, т. е. ежегодной зимней делегации, посылавшейся кругом в Москву за получением жалованья и для переговоров по разным вопросам взаимоотношений Москвы и Дона. Но Лаврентьев был хорошо известен как горячий сторонник старой веры. С тех пор как после 1681 г. появились в Черкасске попы, посвященные в Москве по новому чину и служившие по новым книгам, он перестал ходить в церковь и завел себе домашнего попа, служившего ему все службы и отправлявшего все требы, кроме литургии. Все в Черкасске знали также, что «раскольщикам всем пристанище было у него, у Самошки». У него были также постоянные связи с голытьбой, которую он снабжал оружием и снаряжением для грабительских экспедиций. Умный политик, он рассчитал, что при помощи антимосковских групп он сможет при желании захватить власть на Дону. О походе на Москву он вряд ли думал, так как эта затея, конечно, не могла быть успешной. В конце 1686 г. анти-

московцы решили действовать. Им удалось провести на кругу назначение Фрола Миняева атаманом зимовой станицы, отправлявшейся в Москву, а на его место войсковым атаманом был избран Самойло Лаврентьев. Весной 1687 г., когда Москва потребовала участия Дона в Крымском походе, круг постановил послать отряд под начальством того же Фрола, только что вернувшегося из Москвы. Настроение большинства казаков было против этого похода — «лучше ныне Крымский (хан), чем наши цари на Москве», говорили на кругу, и Фролу удалось собрать лишь небольшой отряд, главным образом из москвофилов. Таким образом московская партия была удалена со сцены, и антимосковцы стали смело действовать. Под флагом исправления церковных служб они провели, по существу, восстановление независимости Дона. Лаврентьев нашел ловкого староверческого попа Самойлу и определил его к Черкасскому собору. По сговору с атаманом Самойло запросил казацкое правительство, по каким книгам надо служить, по старым или новым. Вопрос был передан на круг, причем Лаврентьев предложил служить по старым книгам и не поминать «царей и патриарха, так как этого в старых книгах нет». «Добрые» казаки стали были возражать, что это воровство, что, приставая к расколу, круг «отлучит их, добрых людей, от милостей великих государей и их государского жалованья». Началась схватка; москвофилы оказались в меньшинстве, и им пришлось спасаться бегством. В приговоре, однако, не решились отказаться совсем от службы; приговорили великим государям служить по-прежнему, но «чтобы впредь по всему Дону было смирно, а раскольщиков раскольщиками не называли, и сверх старых книг ничего не прибавливать и не убавливать, и новых книг не держать, а если кто станет тому приговору быти противен или учнет говорить непристойные слова, и тех побивать до смерти». Приговор был явным компромиссом между старшиной, державшейся старой веры, но дорожившей и московским жалованьем, и голытьбой, для которой старая вера была лишь знаменем революции и похода на Москву.

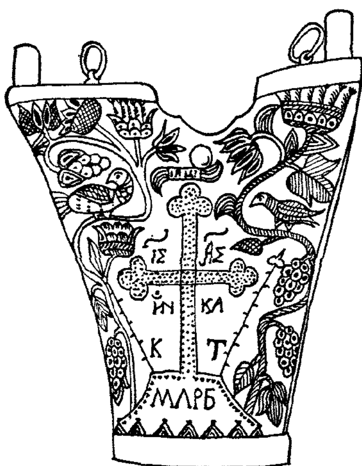
Этот поход стал усиленно подготовляться в низах. Его проповедником явился некий Кузьма Косой, кузнец из Ельца, ушедший на Дон еще в 1667 г., когда началась, по его словам, «рознь» в вере, которой он не мог стерпеть. Прибыв на Дон, он стал действовать совсем по-другому, чем «преподобные отцы», прежде всего заботившиеся о

«спасении душ». Кузьма, наоборот, постарался сейчас же организовать активную часть беглых раскольников. Он выбрал на Медведице «неприступное место» и построил там не скит, а укрепленный городок, который стал опорным пунктом и притягательным центром для всей революционно настроенной голытьбы. Черкасский круг посмотрел на это сквозь пальцы; но тамбовский воевода обеспокоился, так как городок Кузьмы был совсем близко от Тамбова, и послал в 1674 г. отряд стрельцов, чтобы ликвидировать городок. Однако городок был предупрежден: мужчины все заблаговременно разбежались, и отряд вернулся с весьма скромными трофеями, приведя в Тамбов только «4 женки и 12 девок». После этого неудачного налета новых попыток Тамбов не предпринимал. Все жители городка понемногу вернулись назад, и городок продолжал существовать, обрастая вокруг новыми более мелкими раскольничьими городками, особенно после 1682 г.

Этот-то Кузьма Косой и выступил агитатором за поход на Москву. Его агитация была облечена в религиозную форму и скомпонована в эсхатологических тонах; но по существу она была революционной. Кузьма проповедовал, что антихрист уже пришел в мир и что до кончины мира остается всего пять лет. На земле больше нет ни церкви, ни таинств, ни правильного богослужения; остается жить без венчания и умирать без причастия. Но второе пришествие не принесет спасения само по себе; только на него полагаться нельзя; надо самим «верным людям» восстать против антихриста, «очистить землю» от слуг антихриста, царя, патриарха, бояр и архиереев и разрушить их столицу Москву. Время действовать наступит через пять лет, когда будет второе пришествие; тогда явится господь и восставит «царя Михаила», который поведет казаков на Москву и будет «рубить нечестивых мечом»; но всего более помощи во время похода окажут сами «силы небесные», которые присоединятся к казакам. После этого «очищения земли» господь бог «восставит» свое царство и будет вечно царствовать «со всею небесною силою и со всеми святыми и угодными ему правою верою», т. е. со всеми казацкими сторонниками старой веры. Неясно, каков должен был быть строй этого мессианического царства. У Кузьмы встречается только выражение: «Мы, по созданию божию, все братья», которое дает право предполагать, что Кузьма мечтал о проведении в «царстве» равенства и вольностей на казацкий образец.

В этом движении ясны его идеологические элементы. Эсхатологическая проповедь «старцев» претворилась в казацком представлении в социально-революционную эсхатологию — конец мира принесет не блаженство в сказочном раю с кашей и пирогами, но господство казачества здесь, на земле. С помощью небесных сил казацкий «меч» принесет конец антихристову миру, построенному на эксплуатации и притеснении, и после победы будет установлено царство социальной правды. Тут сказалась вся глубокая разница между миросозерцанием задавленного холопа, потерявшего всякую надежду на земное освобождение, и между миросозерцанием вольного казака, не раз добывавшего мечом себе свободу и вольности.

Из верхних городков учение Кузьмы распространилось и на Низ. В Черкасске его сторонниками явились поп Самойло, открыто проповедовавший близкую кончину мира, и один из представителей старшины, Кирей Матвеев. После приговора круга о восстановлении старой веры Кузьма решил, что настало время действовать. 7 июля 1687 г. атаману было прислано от верховых станиц «изветное письмо», т. е. секретный донос, что по призыву Кузьмы «съезжаются-де в горы многие люди воинством и сказывают у себя великого царя Михайлу, велит-де нам Христос землю очищать, неверных людей, мы-де не боимся царей и войска и всей вселенной». Донос прибавлял, что «добрые» казаки пытались образумить Кузьму, но в ответ на это им было заявлено, что если они не пойдут к Кузьме «в совет», то и на них будет погибель. Об этом «страшном деле» домовитые верховые казаки и сочли своим долгом уведомить атамана. Лаврентьев оказался в затруднении: дело грозило не только окончательным разрывом с Москвой, но и междоусобицей на Дону. Принять сразу решительные меры против Кузьмы он не решался, боясь ссоры с той партией, которая поставила его в атаманы, а оставить донос без последствий он также не мог, ибо сам принадлежал к домовитым. В конце концов он вызвал Кузьму в Черкасск для объяснений; но Кузьма явился не один, а с отрядом из 600 людей, хорошо вооруженных и озлобленных против домовитых казаков. Правда, атаман успокаивал домовитых, что, хотя бы пришедших и 20 000 было, они никого не тронут. Однако вскоре начались столкновения и убийства. В это время вернулся Фрол Миняев из Крыма и, «познав тотчас их воровской умысел», стал во главе домовитых, объединившихся теперь перед лицом классового врага. Был созван круг. Кузьма призывал идти



Казацкая (запорожская) пороховница с магическим изображением креста.

на Москву, но круг высказался против. Кузьму схватили и отправили в Москву, где его замучили на пытках до смерти. Самойло Лаврентьев вынужден был, «покиня атаманство, ухорониться». Фрол предписал произвести по всему Дону вторичную присягу на верность Москве и восстановить службу по новым книгам с поминанием царей и патриарха.

Однако победа реакции еще не была полной. Кузьма погиб, но его городок остался, остались и люди, преданные его делу.

Грубая тактика Москвы скоро помогла антимосковской партии вновь поднять голову. Получив и замучив Кузьму, Москва выставила неслыханное требование: она, цинично обещая новую прибавку к жалованью, потребовала выдачи не чужого человека, не числившегося в казаках, каким был Кузьма, а почтенного казака, атамана Самойлу Лаврентьева, и нескольких других видных казаков и староверческих попов. Вместе с тем она лишила жалованья всех казаков, которые не хотели принять новых книг. На Дону заволновались; ряд станиц запротестовал против выдачи Лаврентьева «для того, что наперед до сего никогда братию не выдавали». Казаки, державшиеся старой веры, но лояльно несшие службу, были обижены и раздражены лишением жалованья. Оппозиция опять подняла голову. Во главе ее стал уже упоминавшийся Кирей Матвеев, которого в бытность его в Москве в составе зимовой станицы обошли дачей сукна. Он начал прямо говорить, что его сукно уворовал князь Голицын, и многозначительно прибавлял: «Шел Стенька с Хвалынского моря, и отнял боярин Прозоровский шубу, и зашумела та шуба по Волге, а то сукно зашумит во все государство». Царей и патриарха он открыто называл иродами; лишенным жалованья он говорил: «Были бы зубы, я знаю и сам, где брать»; в кругу близких он хвалился, что от него задрожит вся Москва, как он

поднимет против нее казаков, калмыков и «многие орды» и станет «за веру». При таком настроении круг в выдаче Москве Лаврентьева и прочих отказал. А Кирей разослал эмиссаров на Яик (р. Урал) и Терек, приглашая тамошних казаков стать за старую веру; в верхние городки послал своим единомышленникам приказ готовить к весне снаряжение для похода на Волгу. Сам же для отвода глаз выхлопотал себе назначение атаманом зимовой станицы и уехал в Москву. Как видно из этих заявлений и планов, эсхатология уже отброшена, движение становится чисто революционным, а старая вера — лишь знаменем.

По-видимому, домовитые в это время были совершенно терроризированы голытьбой, так как круг почти всю зиму 1687—1688 гг. на все повторные требования Москвы о выдаче Лаврентьева и его сообщников под разными благовидными предлогами отказывал. Будучи бессильны действовать официальным и открытым путем, домовитые, по-видимому, по инициативе Фрола Миняева послали в Москву донос: готовится «на Низу и Украине воровство, как при Стеньке Разине», и если станица Кирея будет отпущена обратно на Дон, то весной обязательно начнется мятеж. Кирей был сейчас же арестован, а в Черкассы было послано ультимативное требование о выдаче Лаврентьева, восьми казаков и пяти попов. На этот раз реальные угрозы Москвы подействовали, круг решился выдать; единственный казак, возражавший против, был убит на месте. Эта победа ободрила домовитых, и они пошли дальше. Казаков атаманы стали насильно приводить третий раз к присяге Москве, принуждали принимать новые книги, староверческие попы сгонялись с мест, 50 упорных казаков было казнено. Москва была довольна. Казнив Кирея Матвеева, Самойлу Лаврентьева и прочих выданных ей атаманов, казаков и попов, она щедро вознаградила за предательство — послала 1000 руб. и 1000 четвертей хлеба, а доносчикам — еще каждому специальную мзду. Это была также плата за отказ Дона от прежних вольностей. «Вольный» и «тихий» Дон стал с этого времени только тихим.

Но антимосковское движение все же этими репрессиями еще не было задавлено. Часть казаков отправилась все-таки в поход, причем одному отряду в 500 человек удалось на время занять несколько пограничных московских городков; до Москвы, однако, они не дошли. Отбитые стрельцами, казацкие отряды разделились. Часть,

еще не утратившая воли к борьбе, засела в городке на Заполянском острове в верховьях Медведицы; вероятно, этот городок надо отождествлять с неизвестным нам по имени городком Кузьмы. Другие двинулись на юг, на Куму и Терек, в Кабарду. Заполянский городок был осажден домовитыми и стрельцами из Царицына, Симбирска и Тамбова. В апреле 1689 г. он после годовой блокады был взят штурмом, сопровождавшимся жестокой резней. Отдельные партизанские отряды продолжали свои набеги на Волгу и на Тамбовское воеводство. Эти вспышки также были быстро ликвидированы. Вслед за этим были разгромлены южные опорные пункты движения: в 1693 г. был взят Черный Яр, а в 1702 г. астраханский воевода разгромил и Куму.

Более широкие движения, вновь возникшие в 1705—1717 гг. (Булавинский бунт), однако, показали, что революционные казацкие силы еще не были окончательно исчерпаны после этих поражений. Характерно, что эти движения все еще прикрываются тем же знаменем старой веры. «*Стали мы* в *Астрахани за веру христианскую*... и за то, что стала нам тягость великая»,— говорят в 1705 г. в Астрахани; булавинцы в 1707 г. восстали против «еллинской веры» с целью «погулять, по чисту полю красно походить, сладко попить да поесть, на добрых конях поездить». «Старая вера» в этих возмущениях уже совсем потеряла свою первоначальную окраску: в 1705 г. она превратилась в просто христианскую, а в 1707 — в бесцветный противовес «еллинской вере».

Если в проповеди Кузьмы Косого знамя старой веры еще было ярким и красочным, манило и воодушевляло, то в 1707 г. оно превратилось в бесформенный обрывок. Суть дела выяснилась в казацкой среде быстрее, чем где бы то ни было: конец мира — это конец крепостнической Москвы; второе пришествие — социальная революция.

Мы видим, какой длинный путь совершила старая вера. Как всякая религиозная система, она преломлялась и изменялась до бесконечности, проходя через ту или другую социальную среду, применяясь к ее потребностям и трансформируясь и по внешнему виду и по содержанию.

При всем разнообразии идеологий, провозглашавшихся в качестве старой веры, между ними было тем не менее нечто общее, что их объединяло, и это общее — оппозиция против крепостнического государства и церкви как орудия его господства. Этой чертою раскол XVII в. больше

всего и ярче всего отличается от последующих его форм, возникших в XVIII в. Между различными течениями раскола XVII в. есть связь, которая объединяет эти течения в один могучий поток. В XVIII в. в различных слоях раскола началась внутренняя дифференциация, которая привела единое течение раскола к противоположностям, поставила различные элементы раскола друг против друга. В этом развитии противоположностей и крайностей, в развитии борьбы между отдельными течениями внутри раскола самый термин «раскол» потерялся и обезличился. Новые формы жизни принесли с собою новые силы, новые организации и новые клички. Если XVII в. был героическим, то XVIII — был веком эпигонов.

VII

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ЦЕРКОВЬ КРЕПОСТНОЙ ЭПОХИ

1. Учреждение синода и секуляризация церковных имуществ

Конец XVII в., весь XVIII и первые 60 лет XIX в. русской истории проходят под знаком крепостного права. На базе крепостного хозяйства проходит первый этап своего развития товарное земледельческое производство помещика, вырастает торговый капитал и пускает первые свои ростки промышленный капитал. Таким образом, заключая эту эпоху в скобки крепостного хозяйства, мы мыслим внутри этих скобок целый ряд постепенно изменяющихся величин. Эти величины, конечно, не только хозяйственного порядка, но также и социального, и политического, и церковного. Явления церковной жизни, однако, тесно переплелись с политическими явлениями, ибо церковь начиная с 20-х годов XVIII в. из фактической служанки государства формально превращается в instrumentum regni, в орудие государственного управления. Перемены, происходящие в церкви, всегда являются следствием перемен в политической жизни. Церковь совершенно утрачивает способность к каким-либо самостоятельным выступлениям и действует лишь как одно из учреждений самодержавия. Как мы увидим ниже, это положение не придется вскрывать или доказывать — оно стало ясным для всего русского общества уже со времени церковной реформы Петра, и с того же времени правительство, не обинуясь, причисляет церковь к числу своих государственных учреждений, а с начала XIX в. в официальном словоупотреблении даже самый термин «церковь» заменяется термином «ведомство православного исповедания».

Мы видели, что процесс поглощения церкви государством, начавшийся еще в XVI в., при царе Алексее, на время как будто остановился. В лице Никона церковь произвела последнюю отчаянную попытку утвердить независимость от государства, опираясь на теорию параллелизма властей духовной и светской, «солнца и месяца», причем как солнце выше месяца, так и священство, как «много раз явлено», выше царства. Попытка, однако, опиралась на недостаточно мощную материальную

базу и, как мы видели, потерпела фиаско. Государство сделало церкви лишь одну уступку — уничтожило Монастырский приказ, в котором царь Алексей хотел сосредоточить контроль над церковным вотчинным хозяйством и суд над церковными людьми. Для Петра, совершенно чуждого старому благочестию, церковь имела значение только как орудие власти и как источник государственных доходов. Его меркантилистическая политика требовала колоссального напряжения платежных сил населения и огромных людских резервов и вызывала против себя жестокую оппозицию, в первых рядах которой стояла церковь. Это последнее обстоятельство сыграло роль ускоряющего момента и придало мерам Петра особенно крутой характер; по существу же церковные реформы Петра, несмотря на их непривычную для тогдашнего общества фразеологию, лишь завершили процесс огосударствления церкви, начавшийся еще в половине XVI в., и дали ему совершенно точное и ясное юридическое оформление.

В конце 1700 г. умер патриарх Адриан, один из наиболее влиятельных вождей оппозиции. Петр был в это время на шведской войне под Нарвой. Получив известие о смерти патриарха, он немедленно принял те меры, которые давно уже обсуждались в среде его советников и которые теперь в письме к царю особенно настойчиво советовал провести его «прибыльщик» Андрей Курбатов. Церковь по размерам своих имуществ и по числу своих людей обладала все еще очень крупными фондами: согласно данным первой ревизии, произведенной почти одновременно с учреждением синода, т. е. 20 лет спустя после смерти Адриана, в церковных владениях насчитывалось 752 091 ревизских душ, сидевших на церковных и монастырских вотчинах и в посадских церковных дворах, в том числе 26 899 душ в патриарших монастырях и вотчинах. Это золотое дно, которым патриарх, по выражению Курбатова, управлял «во всем очень слабо и неисправно», давало все же огромные доходы, которые «погибали в прихотях владетелей». Теперь представился удобный случай прибрать их к рукам и обратить на государственные нужды, а церковный аппарат из орудия оппозиции превратить в орудие императорского правительства. Следуя советам Курбатова и других своих московских корреспондентов, Петр назначил «временно» местоблюстителем патриаршего престола Стефана Яворского, молодого рязанского епископа, родом из Киева, всем

обязанного Петру и совершенно чуждого и по образованию и по взглядам коренному русскому епископату. Яворский, подобно другому, наиболее влиятельному советнику Петра по церковным делам, Феофану Прокоповичу, учился сначала в Киевской академии, потом, временно приняв унию, учился последовательно в иезуитских коллегиях во Львове, Люблине, Вильне и Познани. Он был хорошим церковным оратором и писателем, но очень слабым администратором, и через него можно было провести какие угодно меры. Ему были поручены только специфически духовные дела, но и в этой области все его резолюции должны были идти на утверждение царю, а с 1711 г., когда был учрежден сенат,— на утверждение этому последнему. Фактически все церковное управление сосредоточилось во вновь восстановленном в 1701 г. Монастырском приказе с расширенными функциями. К нему перешли все административные и хозяйственные дела из расформированного патриаршего двора, и помимо судебных функций над церковными людьми восстановленный приказ получил право управления всеми церковными вотчинами через назначаемых им светских управителей.

Это был первый шаг к секуляризации «тунегиблемых», по выражению Петра, церковных имуществ. Совершенно светское учреждение, состоявшее из светских чиновников с бывшим астраханским воеводой Мусиным-Пушкиным во главе и подчиненное не местоблюстителю патриаршего престола, а штатс-конторе и юстицколлегии (со времени их учреждения), Монастырский приказ распоряжался церковными имуществами на правах полномочного хозяина. Он через своих светских агентов вел хозяйство в церковных имениях и распоряжался назначением доходов, получаемых с них, на те или иные надобности сообразно с приказами правительства. По общему правилу все доходы поступали в кассу приказа; обратно же на содержание церковных учреждений выдавались суммы лишь по штатам, а все излишки поступали в государеву казну и шли на удовлетворение общегосударственных потребностей, главным образом на военные нужды. Так, из средств Монастырского приказа ежегодно отпускалось 15 000 руб. на содержание одного полка и на Артиллерийский приказ 17 000 руб. Монастырский приказ получил также право мобилизации церковных имений и отчуждал их продажей и дарением светским лицам. Прежняя свобода церковных имений от всякого тягла была заменена чрезвычайно тяжелым тяглом: помимо обычных общегосудар-

ственных повинностей на церковные земли дождем сыпались запросные сборы и чрезвычайные повинности. «Канальный сбор» на сооружение каналов, «козловский сбор» на освобождение от рекрутской повинности, наряды в адмиралтейство плотников и кузнецов, наряды по мостовой повинности, содержание отставных военных чинов, поставка лошадей для драгун, подмога при отливке пушек и прочее и прочее — все это одинаковым бременем легло теперь не только на светские, но и на церковные имения. Но мало этого, были отменены все пошлины, которые ранее собирались архиереями и монастырями с подчиненных им клириков. Взамен всех прежних доходов предполагалось назначить для архиереев, монастырей и приходского духовенства строгие оклады и штаты. Архиереям было назначено довольно приличное жалованье; штаты приходского духовенства полностью не были проведены, но монастыри были посажены на голодный паек. Сначала было назначено в год по 10 руб. и по 10 четвертей хлеба на монаха; в 1705 г. эта норма была уменьшена наполовину. Петровскому правительству не приходилось стесняться: с тех пор как было запрещено отдавать в монастыри вотчины на помин души, социальный состав монашества резко изменился. Вместо бояр и дворян в монастырях начала XVIII в., *по словам современников, живет в качестве* чернецов «всякий сброд», искавший дарового хлеба. По словам ростовского епископа Георгия, «чернецы спились и заворовались», занимались ростовщичеством, венчанием за большие деньги недозволенных браков, занимались попросту воровством и скупкой награбленного у разбойников с большой дороги; слова «монах» и «забродяга» стали синонимами. От монахов не отставали и монахини, которые, по свидетельству белгородского архиерея Епифания (в 1727 г.), в монастырях «живали мало», но «волочились по мирским слободам и постоянно пьянствовали». Монастырский приказ не только посадил монахов на голодный паек, но также приостановил рост их числа; в каждом монастыре было установлено штатное число монахов, а на убылые места было велено в 1715 г. принимать отставных и увечных солдат, сосланных раскольников и душевнобольных преступников. Управление приказа было для казны очень выгодно: ежегодно стал очищаться значительный чистый остаток, вносившийся в казну. Так, например, в 1720 г. было внесено чистого остатка 31 075 руб., а в 1724 г.— 83 218 руб.; если принять в расчет, что тогдашний рубль стоил в десять раз дороже современного,

то финансовые результаты реформы нельзя не признать успешными.

Эти меры поколебали в корне экономическую независимость русской церкви; мало этого, они имели скрытую тенденцию к постепенной передаче церковных вотчин в руки дворянства и к превращению монастырей в учреждения государственного призрения. А в основе своей они пресекали всякую возможность оппозиции церковной политике Петра со стороны епископата. Поэтому установление в 1721 г. нового порядка церковного управления, аналогично другим отраслям государственного управления, прошло безболезненно и гладко, без единого возражения со стороны пришибленных Монастырским приказом церковных князей.

Духовный Регламент, опубликованный 25 января 1721 г. вместе с манифестом Петра, учреждал, выражаясь слогом манифеста, «соборное правительство» в церкви; на самом деле, как без всяких обиняков говорилось в Духовном Регламенте, Духовное Коллегиум, долженствовавшее отныне управлять русскою церковью, мыслилось и было организовано в виде одной из прочих коллегий, т. е. учреждений, соответствовавших современным министерствам; тем самым новое «соборное правительство» становилось лишь одной из спиц в колесе абсолютистского государства. Новый законодательный акт был подготовлен без всякого участия церкви, ибо, хотя составлял проект Регламента псковский епископ Феофан Прокопович, но он выполнял лишь задание Петра — учредить для управления русской церковью коллегию по образцу протестантских духовных консисторий. С этими очень удобными для государственной власти учреждениями Петр близко познакомился на практике после присоединения Лифляндии и Эстляндии. Протестантские духовные консистории, кое-где называвшиеся также синодами, возникли еще в XVI в., в эпоху реформации, когда главенство во вновь появившихся протестантских церквах перешло в руки князей. Эти консистории имели смешанный состав, из пасторов и чиновников, назначавшихся князем. Председатель, иногда из светских чиновников, также назначался князем. Консистория была тем органом, через посредство которого князь управлял церковными делами своей области. С 1711 г., после подчинения Лифляндии, Петр стал главой лифляндской протестантской церкви и в качестве такового назначал и увольнял членов рижской обер-консистории и утверждал ее постановления. Духовный Регламент не скрывал,

что Духовное Коллегиум не имеет ничего общего с прежними духовными соборами — те относятся к разряду временных, чрезвычайных коллегий, а вновь учреждаемая коллегия относится к разряду постоянных коллегий, наподобие иерусалимского синедриона[1], афинского ареопага[2] и современных русских и иностранных постоянных государственных коллегий; но протестантский оригинал нового учреждения по имени назван не был.

Завуалировав таким образом свой подлинный образец, Феофан без обиняков и энергично подчеркивает чисто государственный характер учреждения. «Духовное Коллегиум под державным монархом есть и от монарха установлено», почему и члены его, наблюдая, «яко вину конечную, славу божию и спасение душ человеческих и всей церкви созидание», прежде всего и главным образом должны были «споспешествовать все, что к его царского величества верной службе и пользе во всяких случаях касатися может», и соблюдать самым тщательным образом материальные интересы государства. Поэтому была установлена для членов коллегии и специальная присяга, обязывавшая их «искать сущей истины, действовать согласно Духовному Регламенту» и заключавшаяся такою формулой: «Исповедую же с клятвою крайнего судию духовной сей коллегии быти самого всероссийского монарха, государя нашего всемилостивейшего».

Столь же недвусмысленно были изложены и «вины», т. е. мотивы учреждения духовной коллегии взамен патриаршества. За первыми шестью «винами», наполненными общими местами, среди которых пикантна лишь пятая вина (в коллегии «не обретается место пристрастию, коварству, лихоимному суду», так как коллегия состоит из лиц «разного чина и звания», «которым отнюдь невозможно тайно всем слагатися»), следует седьмая вина, гвоздь всего дела. От коллегии, говорит Регламент, не придется «опасаться отечеству мятежей и смущения, какие происходят от единого собственного правителя духовного, ибо простой народ не ведает, как разнится власть духовная от самодержавной, но, великого высочайшего пастыря честью и славою удивляемый, помыш-

---

[1] *Синедрион* — высший коллективный орган власти в Иудее (I в. до н. э.). Выполнял судебные и политические функции. Свои заседания проводил в иерусалимском храме под председательством первосвященника.

[2] *Ареопаг* — орган власти в Древних Афинах из аристократов. Осуществлял государственный контроль, судебные и др. функции.

ляет, что таковой правитель есть то второй государь, самодержцу равносильный». Если проникнутый таким высоким мнением о себе духовный правитель «спать не похощет», если «плевельные властолюбивых духовных разговоры присоединятся и в сухой хворост огонь подложат», то «изрещи трудно, коликое отсюду бедствие бывает». «Простые сердца», «развращенные сим мнением», в распре между светским и духовным государями «больше духовному, нежели мирскому правителю, хотя это и слепо и безумно, сочувствуют и за него поборствовать и бунтовать дерзают, и обольщают себя окаянные надеждой, что они по самом боге поборствуют». Но «такому злу в соборном духовном правительстве несть места», ибо, когда «видит народ, что соборное правительство монаршим указом и сенатским приговором установлено есть, то и паче пребудет в кротости своей и весьма отложит надежду иметь помощь к бунтам своим от чина духовного». Эти политические мотивы были, конечно, по условиям момента для петровского правительства наиболее жгучими, и потому о них Регламент так и распространяется; но организация нового учреждения, к которому правительство шло уже в течение четверти века, оказалась столь удобной для государства, что пережила даже всякую память о возможности церковного бунта под предводительством православных клириков.

Организация *синода*, как вскоре была наименована духовная коллегия, передает управление церковью всецело в руки государства. Постоянных членов в синоде нет; все члены временные, приглашаются на определенные сроки императором из числа архиереев (не менее трех), архимандритов и протопопов; председатель и вице-председатель синода также назначаются императором. Имея широкий простор для выбора членов синода, императорская власть не предоставляет такого же простора синоду в замещении свободных кафедр. Синод только «свидетельствует» перед императором кандидатов, т. е. указывает их, но императорская власть вовсе не принимает на себя обязательства назначать именно тех лиц, которых указывает синод. Правда, синод сейчас же после учреждения добился упразднения Монастырского приказа и получил все те функции, которые ранее принадлежали последнему; но зато правительство приняло сейчас же меры, чтобы административно-хозяйственное управление синода стояло под строгим контролем государства. Контроль был вверен обер-прокурору синода,

светскому чиновнику, названному в официальной инструкции 1722 г. «оком государя и стряпчим по делам государственным». Он, подобно обер-прокурору сената, обязан был «смотреть накрепко, дабы синод свою должность хранил и во всех делах... истинно, ревностно и порядочно без потеряния времени по регламентам и указам отправлял», «также должен накрепко смотреть, дабы синод в своем звании праведно и нелицемерно поступал». В случае упущений или нарушений указов и регламентов обер-прокурор должен был предлагать синоду, «дабы исправили»; «а ежели не послушают, то должен в тот час протестовать и иное дело остановить, и немедленно донесть нам (императору), если весьма нужное». Через обер-прокурора синод получал также все правительственные указы и распоряжения. Обер-прокурор еще не был назначен главою духовного ведомства — эта функция формально и фактически оставалась за императором и формально перешла к обер-прокурору только в 1824 г.,— но отношения между синодом и правительственной властью, *несмотря на попытки синодской фронды*, уже в 30-х годах XVIII в. сложились такие, что церковь можно было с полным правом назвать синодской командой,— недаром на должность первого обер-прокурора Петр предписал сенату выбрать «из офицеров доброго человека» и больше половины обер-прокуроров XVIII в. были военными. За синодальными верхами этой команды послушно тянулись низы: епархиальные архиереи, превратившиеся в духовных чиновников, и белое духовенство, в городах всецело зависевшее от архиереев, а в селах — от местных помещиков, трактовавших сельских попов, как «подлый род людей».

По-видимому, Петр предвидел возможность церковной фронды при проведении описанной реформы и потому еще до опубликования Духовного Регламента предложил обсудить и подписать его проект сенаторам и бывшим в то время в Петербурге шести архиереям. Подписанный проект был затем послан с подполковником Давыдовым в Москву, куда собрали остальных архиереев, которым Давыдов «указом царского величества» также предложил дать свои подписи. Подписали все, кроме двух: сибирского архиерея, не приехавшего за дальностью расстояния, и белогородского, не приехавшего по какой-то другой случайной причине. Однако многие архиереи чувствовали, что их «без рассмотрения о крыющихся в оном Регламенте ересях принудили под-

писаться», и поэтому ждали случая повернуть дело назад. Сначала сам синод пробовал поставить себя на место патриарха. По формальному вопросу, о порядке сношений с сенатом, он в запросе Петру рискнул заметить, что «духовная коллегия имеет честь, силу и власть патриаршескую или едва ли не большую, понеже собор»; но Петр прошел мимо этой вылазки и в 1722 г., отправляясь в персидский поход, официально подчинил синод сенату. Первый повод для открытой церковной реакции дала смерть Петра. Появились претенденты на патриарший престол, надежды которых особенно расцвели по вступлении на престол Петра II, воспитанного бабушкой, царицей Авдотьей, в строгих правилах старины. Один из претендентов, новгородский архиепископ Феодосий, «плут Федос», торжествовал: «государь-де... весьма тщился ниспровергнуть сие духовное правительство и для того нас утеснял штатами и недачею жалованья (вот где ересь!); а теперь-де смотрите, отцы святые, мы живы, а он умре». Однако «плут» Феодосий скомпрометировал себя нелепым поведением в своей епархии. Не дожидаясь, пока судьба вознесет его на патриарший престол, он попробовал «отложиться» от синода. Он составил присягу по образцу императорской и разослал ее по всем церквам и монастырям новгородской епархии с приказанием, чтобы эту присягу принесло ему все подчиненное ему духовенство. Тогда «плут Федос» был приговорен синодом «за злоковарное свое воровство» к лишению епископского сана и простым чернецом был сослан в Холмогоры, а составленная им присяга была всенародно сожжена. Другие претенденты, члены синода Георгий Дашков и Игнатий Смола и тверской епископ Феофилакт Лопатинский, начали энергичную борьбу против Феофана; однако их мечты и планы были разрушены неожиданной смертью Петра II. Но и без того эта борьба за восстановление патриаршества была обречена на неудачу прежде всего уже потому, что для ее успешного завершения не было материальной базы. Пока церковь не вернула себе своих имуществ, она не могла вообще вести никакой борьбы. Синод, сознательно или бессознательно, но это чувствовал, и его борьба за восстановление церковных имуществ была наиболее важной и наиболее яркой стороной церковной фронды. Эта борьба должна была кончиться и кончилась также решительным поражением. Но на ее протяжении у синода были и победы.

Первою победою, хотя и не очень крупною, была уже

упоминавшаяся нами передача патриарших, архиерейских и монастырских вотчин «сборами и правлением» в ведение синода. При этом прежний Монастырский приказ был преобразован в синодскую камер-контору. Это распоряжение до известной степени восстанавливало экономическую независимость церкви: за вычетом всяких положенных сборов, которые по-прежнему должны были отсылаться в камер- и штатс-коллегии, остальные доходы поступали в полное распоряжение синода, который мог теперь изменять штатные расписания и затягивать введение частей штатов, находившихся еще в стадии разработки. Однако такое положение дела продолжалось недолго. Через пять лет, в 1726 г., в синоде был получен именной указ Екатерины I, в котором императрица, «подражая трудам высокославныя памяти государя императора», констатировала, что от хозяйственных и административных дел по вотчинам Духовное Собрание «стало быть отягощено», отчего «во управлении духовных дел учинилось помешательство»; вследствие этого указ освобождал синод «от бремени хозяйственных забот», и оставлял его «точию при едином правлении в духовных делах». Указ делил синодальное правление на два «апартамента». Первый «апартамент», состоявший из шести архиереев, должен был «управлять всякия духовныя дела в всероссийской церкви»; во втором, состоявшем из пяти светских чиновников, указ определял «быть суду и расправе, також смотрению сборов и экономии». Это была настоящая реформа синода. Второй «апартамент» вскоре стал просто «коллегией экономии синодального правления»; эта коллегия была в 1727 г. подчинена сенату, а затем со стороны отчетности была подчинена контролю камер-коллегии и ревизион-коллегии. Подлинной причиной реформы была, конечно, вовсе не забота о правильном течении духовных дел, а результаты хозяйничанья синода — по казенным сборам начала накапливаться недоимка. Величина ее на 1726 г. точно не известна. Но еще по расчетам на 1724 г. должен был получиться дефицит 12 321 руб. $34^1/_4$ коп. деньгами и 11 700 чтв. хлебом, дефицит, который, вероятно, был синодом переложен прежде всего на казенные сборы. Хаос в государственном управлении при императорской чехарде после смерти Петра благоприятствовал некоторое время синоду и при новом порядке управления вотчинами. Когда в 1732 г. правительство Анны почувствовало себя укрепившимся и стало приводить в порядок финансовые

дела, то оказалось, что за синодом с 1724 г. накопилась в недоимке по казенным сборам огромная по тому времени сумма — 84 817 руб. 92 коп., из которой синод смог покрыть в том же году только 3000 руб. С этого времени настали для церковного хозяйства опять черные дни. Постоянно нуждавшееся в средствах правительство Анны приняло ряд экстренных мер. Сначала оно хотело впредь до покрытия недоимки собирать в казну весь доход с церковных вотчин, удерживая даже и архиерейское жалованье; но на эту меру оно все же не решилось и стало выколачивать недоимки при помощи воевод и специально посылавшихся офицеров. При помощи этих мер недоимку все же не удалось погасить, и в 1738 г. она все еще достигала почтенной суммы — 47 857 руб. 71 коп. Тогда было решено покончить со всякой тенью зависимости коллегии экономии от синода. В апреле 1738 г. синод получил из кабинета министров именной указ о передаче коллегии экономии в ведение сената; одновременно в указе, данном сенату, мера мотивировалась самым откровенным образом: так как накопилось за церковными землями недоимок свыше 40 000 руб., «а собирание и выбирание недоимок — дело светское, а св. синод и без того важнейшими духовными делами весьма отягощен, того ради заблагорассудили мы оные синодальный, казенный и дворцовый приказы сообщить в коллегию экономии...». Президентом коллегии экономии был назначен генерал-лейтенант Волков, пославший в церковные вотчины воинские команды, которые сразу уменьшили недоимку до 15 996 руб.

Передышка от этого «разорения» наступила для синода только в 1741 г., когда на престоле опять началась чехарда. Синод добился от Анны Леопольдовны возвращения части вотчин, а затем в 1744 г. добился от набожной императрицы Елизаветы упразднения коллегии экономии и передачи всех вотчин в ведомство и управление синода, с тем, чтобы доходы распределялись тем же порядком, какой был положен при Петре. Эта общая формулировка вновь открывала синоду широкий простор. Казенная недоимка, уже в 1742 г. опять вскочившая до 47 452 руб. $42^1/_2$ коп., с 1744 г. стала расти с невероятной быстротою и на 1762 г., сейчас же после смерти Елизаветы, достигла колоссальной суммы в 355 803 руб. $12^3/_4$ коп.,— и это несмотря на энергичную борьбу с синодом первого елизаветинского обер-прокурора синода, генерал-провиантмейстера князя Шаховского, который за 12 лет своего пребывания в должности сумел оттягать для казны 100000 руб.

из синодских средств. Когда в 1753 г. синод добился отставки Шаховского, казна почти совсем перестала получать свою долю из церковных доходов, так что в 1757 г. даже сама Елизавета, нуждавшаяся в деньгах для Семилетней войны, стала думать о мерах, «дабы духовный чин не был отягощаем мирскими попечениями». Но все ее предложения синод хоронил по первому разряду в бесконечных конференциях и комиссиях.

«Попечение» синода о церковных вотчинах привело не только к уменьшению доходов казны, но также и к таким последствиям, которые стали грозить безопасности дворянского государства. Эксплуатация крестьян архиерейских и монастырских вотчин приняла неслыханные по жестокости и грабительству размеры; на крестьян сыпались как из рога изобилия лишние сборы и повинности, «всяческие обиды и разорения». При сборах повинностей церковные приказчики били неисправных плательщиков батогами, иногда до смерти, отбирали последний кусок хлеба и обрекали целые волости на голод. Они брали в этом пример с самих иерархов. Так, архимандрит Иоаким в вотчинах своего монастыря, под самой Москвой, в Рузском уезде, самовольно сжинал крестьянский хлеб, производил потравы на крестьянских полях и лугах, отнимал у крестьян хлеб и скот, томил крестьян в холодной, забивал до смерти; от голода в его вотчинах умерло 13 человек. Синод не давал хода жалобам на архимандрита, и дело началось только тогда, когда хозяйничание Иоакима приобрело настолько скандальный характер, что московские власти были вынуждены вмешаться. С начала 50-х годов учащаются и усиливаются бунты архиерейских и монастырских крестьян; возбуждается церковными учреждениями множество дел «об ослушаниях и противностях» крестьян; в 1759 г. положение было признано настолько серьезным, что сенат учредил особую комиссию для разбора дел о крестьянских волнениях в церковных вотчинах. Дворяне забили тревогу, так как брожение из церковных вотчин грозило перекинуться в их вотчины. Так назрел второй, особенно жгучий мотив для окончательной секуляризации церковных вотчин.

Первая проба фактической секуляризации была произведена в 1762 г. Петром III. Он вообще не стеснялся с церковью: издал приказ об удалении из церквей всех икон, кроме Христа и богородицы, и предписал всем попам обрить бороды и носить штатское платье. В вопросе о церковных имуществах он действовал столь же реши-

тельно. Ссылаясь на волнения крестьян в церковных вотчинах, он учредил в Москве новую коллегию экономии для управления церковными имуществами, подведомственную сенату. Вместо «духовных персон» в церковные вотчины были назначены офицеры для управления «и защищения крестьян от всяких обид»; все дела о волнениях церковных крестьян были прекращены. Взамен прежних оброков в пользу церковных господ крестьяне были обложены однообразным казенным оброком сверх подушного налога и получили всю ту запашку, которая ранее вспахивалась в пользу архиереев и монастырей. Офицеры, назначенные управителями церковных вотчин, конечно, оказались не лучше прежних «духовных персон»; по выражению Арсения Мацеевича, они готовы были «спаса и богородицу ободрать», так что крестьяне выиграли от совершившейся перемены немного. Екатерина II, скоро спихнувшая своего супруга с престола, ловко воспользовалась недовольством церковных кругов, возникшим в связи с этими мерами. В своем манифесте о вступлении на престол она мотивировала, между прочим, переворот необходимостью спасти церковь и веру от разрушения и поругания, заявляла, что «не имеем мы намерения и желания присвоить себе церковные имения», а меру Петра III объявила в сенате необдуманной. Однако это был только ловкий дипломатический прием, не пошедший далее полумеры 12 августа 1762 г., когда имения были номинально «на время» возвращены церкви, но управление ими и половина рублевого оклада остались в светских руках. Крестьянские волнения в церковных вотчинах, не прекращавшиеся и после 1762 г., скоро дали возможность ликвидировать отмену «необдуманной меры». Не прошло и полугода после такой квалификации указа Петра III, как была учреждена особая комиссия о церковных имениях, в инструкции которой был уже намечен план секуляризации; он предусматривал производство описи всех церковных имений, переустройство их хозяйства сообразно данным описей и «применяяся лучшему хозяйству светских помещиков», «сочинение» штатов епархий, монастырей, соборов и духовных школ и обращение части доходов и монастырей на призрение раненых, увечных и отставных воинов; для управления вотчинами и распределения их доходов инструкция предполагала учреждение «главной духовной экономической коллегии».

Таким образом, торжество церковников было преждевременно, а еще через год из уст той же защитницы церкви

от поругания и разрушения синодальные архиереи услыхали совершенно иную речь. «Существенная ваша обязанность состоит в управлении церквами, в совершении таинств, в проповедовании слова божия, в защищении веры, в молитвах и воздержании... Вы преемники апостолов, которым повелел бог внушать людям презрение к богатствам и которые были очень бедны. Царство их было не от мира сего: вы меня понимаете? Я слышала истину эту из уст ваших. Как можете вы, как дерзаете, не нарушая должности звания своего и не терзаясь в совести, обладать бесчисленными богатствами, имея беспредельные владения, которые делают вас в могуществе равными царям? Вы просвещенны, вы не можете не видеть, что все сии имения похищены у государства (!). Если вы повинуетесь законам, если вы вернейшие мои подданные, то не умедлите возвратить государству все то, чем вы несправедливым образом обладаете». Можно себе представить, какой переполох произвела в синоде эта речь, столь характерная для Екатерины, начавшаяся с восхваления идеальной миссии церкви и кончившаяся обвинением той же церкви чуть ли не в грабеже.

Обращение церковных имений «на истинную пользу душеспасительную», как выразился манифест 1764 г. о секуляризации, не заставило себя долго ждать, 12 мая 1763 г. была учреждена на равных правах с другими коллегиями коллегия экономии, совершенно независимая от синода и подчиненная, как и прочие коллегии, сенату; она приняла от синода в свое ведение все церковные вотчины и составила на 1764 г. их баланс, по которому за ними числилось еще недоимок 154 407 руб. 9 коп.; за два года после «необдуманной меры» Петра III недоимка уменьшилась на 200 000 руб., а 26 февраля 1764 г. последовал манифест, окончательно и бесповоротно экспроприировавший церковь. Манифест лицемерно оговаривает, что императрица вовсе не желает обратить церковное достояние «на какое-либо употребление свету и его суете»; нет, оно будет обращено лишь на богоугодные дела. Эти дела таковы: проведение строгих церковных штатов и содержание церкви на основе этих штатов, призрение отставных военных инвалидов, пенсии офицерам, их вдовам и сиротам и пособия им на случай смерти, остальное в доход казны вообще... Фактическое распределение было таково: государство получило около 1 500 000 руб. ежегодного дохода на тогдашние деньги; из этих денег было положено отпустить на содержание церковных учреждений, лишив-

шихся вотчин, только 462 869 руб., затем 250 000 руб. было назначено на призрение инвалидов и пенсии, а все остальное, т. е. больше половины, оставалось в полном распоряжении государства... Крестьян перешло в собственность государства 910 866 ревизских душ, получивших название «экономических». Положение их осталось тяжелым. Манифестом прежний рублевый оброк был повышен до полутора рублей, затем в 1768 г.— до двух рублей, а потом до трех (1783 г.), вследствие чего доходы государства от секуляризованных имений достигли к концу XVIII в. почти 3 000 000 руб.

Епископы и архимандриты, зависевшие теперь всецело от государства, с горечью смотрели на уплывшее безвозвратно из их рук золотое дно. Им воспользовалось, конечно, не только дворянское правительство, но и само дворянство. Последнее, как установил манифест, получило значительный пенсионный фонд; но этого ему было мало, и оно протянуло руки к церковным землям. Правда, первое время правительство довольно строго соблюдало принцип неотчуждаемости секуляризованных имений, такой порядок заставлял дворян жаловаться: деревни и люди были отданы церкви «от набожных праведных людей» «для поминовения душ дателей, и следственно, с некоим родом условия», теперь же «деревни не к тем возвратились, которых предки разорили для сыскания рая душе своей». Этот прозрачный намек на то, что и дворянство имеет право на кусок из добычи, был скоро понят. В конце царствования Екатерины началась раздача секуляризованных земель «разным вельможам и любимцам государыни», продолжавшаяся и при Павле; всего за это время ушло в дворянские руки более 50 000 душ прежних церковных крестьян.

2. Церковь — ведомство православного исповедания

После 1764 г. церковная фронда навсегда замолкает — для нее не было больше материальной базы. Епархиальные епископы и синод были совершенно лишены вотчин и целиком перешли на жалованье; из 473 монастырей, числившихся в 1764 г., 312 владели вотчинами и теперь также перешли на штатный оклад, и лишь 161 безвотчинный монастырь остался на своем содержании от разных доходов, главным образом чисто церковного характера. Поэтому против реформы 1764 г. раздался только один голос, осмелившийся выразить то настроение, с которым

встретила реформу наиболее независимая часть епископата. Это был голос ростовского архиепископа Арсения Мацеевича, питомца киевской духовной академии, которая в первой половине XVIII в. была почти единственным рассадником русского епископата. Обращаться к этому рассаднику и вербовать епископов преимущественно из украинцев правительству приходилось поневоле, ибо киевская академия была, в сущности, единственной дельной богословской школой; московская Славяно-греко-латинская академия влачила жалкое существование, была почти что без учителей и без учеников. Между тем назначать на архиерейские должности людей, не получивших богословского образования, правительство не решалось, ибо управление епархиями еще более, чем управление губерниями, требовало специальных познаний, которые можно было получить только в духовной школе. Киевская академия находилась под сильным влиянием католических духовных школ, и потому ее питомцы очень часто совершенно неожиданно для светской власти обнаруживали строптивость и склонность к собственной, независимой от светского вмешательства, церковной политике. Этим объясняется и смелость Арсения. Свой протест против мер Екатерины он заявил синоду еще в марте 1763 г., когда комиссия о церковных имениях разослала по епархиям офицеров для производства описей церковного и вотчинного имущества и хозяйства. Он доказывал, что церковь еще «не отдохнула» и «в чувство не пришла» от «недавно бывшего удара и разорения» при Петре III, и в производстве описей видел злой умысел, направленный к тому, чтобы церкви «в конец истребиться»; предвидел, что крестьяне, еще не пришедшие окончательно «в послушание монастырям и архиереям», примут эту меру как поощрение себе и будут отказываться от платежа оброков и от работы; наконец, он прозрачно намекал, что вряд ли можно надеяться на то, что императрица не оставит церковь своими милостями; напротив, положение как будто таково, что «в толь древнем и благочестивом государстве, на весь свет славном и знатном, вдруг не от татар и ниже не от иностранных неприятелей, но от своих домашних, благочестивыми и сынами церкви нарицающихся, церковь и благочестие истребилося». Не ограничиваясь этим, Арсений провел нелестное сравнение между русским правительством, с одной стороны, и татарскими ханами и турками — с другой: татары не только никогда не стремились завладеть имениями русской церкви, но

даже наделили ее новыми и освободили от дани, а турки довольствовались определенною данью, не вмешиваясь в управление; русское же правительство хочет все имения церкви присвоить себе и поставить гражданский закон выше церковного, между тем как по-настоящему должно бы быть наоборот. Понятно, что негодование Екатерины против Мацеевича не знало границ. «Властолюбие и бешенство» Арсения было очевидно, и заступнику Арсения, князю Бестужеву-Рюмину, она ответила коротко и ясно: «Прежде сего и без всякой церемонии и формы по не столь еще важным делам преосвященным головы секали». Правда, голову отсечь Арсению императрица не решилась; но вместо ссылки в отдаленный монастырь, к которой его приговорил синод, Екатерина заточила его в Ревельскую крепость.

Показав на примере Мацеевича свою власть «главы греческой церкви», как называла себя Екатерина, она в дальнейшем продолжала действовать в том же духе и заслужила полное одобрение дворянства. Князь Щербатов говорил про нее, что она «знает, до коих мест власть духовная должна простираться, и, конечно, из пределов ее не выпустит». Екатерининские обер-прокуроры были нередко атеистами[1], как бригадир Чебышев, не стеснявшийся афишировать свои взгляды даже на синодских заседаниях; а первый екатерининский обер-прокурор Мелиссино составил даже проект упразднения монашества, мотивируя этот проект тем, что монашества не существовало в древней церкви, и епископов предлагал назначать из белого духовенства, разрешив епископам, по каноническим правилам, «с законными женами иметь сожитие». Однако на такую реформу, правда очень выгодную для казны, но чересчур смелую и пахнувшую «лютеранством», «глава греческой церкви» не пошла. Но, вообще говоря, императрицы XVIII в. не зарекались от реформ в области канонических правил. В 1744 г. синод предпринял «исправление» Номоканона согласно указу Елизаветы, которая была заинтересована в изменении брачного права. Номоканон запрещал брак до дальних степеней родства; в связи с этим возникло в начале 40-х годов дело о расторжении целого ряда браков смоленских дворян и высказывались сомнения в возможности брака Петра III с будущей императрицей Екатериной, которая состояла с Петром в шестой степени

[1] Пример неточного употребления слова «атеист».

родства. Дело, однако, обошлось без исправления Номоканона, ибо покладистый синод не стал настаивать на своих возражениях, и все брачные дела были ликвидированы.

Главным результатом реформы 1764 г. с организационной стороны было полное превращение церкви в ведомство государственного управления, а епископов — в чиновников. Плоды реформы правительство пожало в начале XIX в., когда старые, уже не удовлетворявшие новым требованиям коллегии были заменены министерствами, в которых строго проводился принцип единоличного управления — каждый министр ведал своим ведомством и был подчинен непосредственно императору, сменявшему и назначавшему министров своими указами. На другой день после учреждения министерства Александр нашел необходимым, чтобы «его человек» занял должность синодального обер-прокурора, и назначил на эту должность князя А. Н. Голицына, известного своими атеистическими взглядами. Голицын отказывался: «Какой я обер-прокурор, ведь я ничему не верю!», но Александр настоял, и Голицын стал «по-язычески добросовестно» исполнять свою должность, не отказываясь даже от принятия икон в подарки от архиереев. «Языческая добросовестность», конечно, была направлена к осуществлению «видов правительства», которые клонились к полному унижению синода. В 1817 г. была обнародована новая, совсем «языческая» реформа: было учреждено министерство духовных дел и народного просвещения, и ему был подчинен в качестве одного из отделов синод, наряду с лютеранской обер-консисторией, коллегией по делам католической церкви и департаментами, заведовавшими нехристианскими вероисповеданиями. Все религиозные «орудия властвования» были уравнены и поставлены на одну доску, а во главе стал тот же «язычник» — князь Голицын. Обер-прокурор превратился в директора департамента, а синод — в совещание при нем. Церковные иерархи признали такое положение православной церкви совершенно нетерпимым; но их оппозиция была чисто кабинетской, пока вновь не возобладала реакция. Тогда они нашли себе верного союзника в лице знаменитого мракобеса и сатрапа Аракчеева. Последний спихнул Голицына и добился в 1824 г. указа о возвращении синоду прав отдельного ведомства; однако вместе с тем было окончательно оформлено и положение обер-прокурора, который получил по отношению к православной церкви права

министра духовных дел. В 30-х годах синодальный аппарат был преобразован по образцу министерств, а коллегия синодальных архиереев превратилась в безгласный совещательный орган при обер-прокуроре. Проводивший это преобразование обер-прокурор Протасов, кавалерийский генерал, нагнал на свою новую команду «страх и трепет», «дух из всех повышиб», «сонмом архиерейским, как эскадроном на ученье командовал». За благонадежностью архиереев при нем усиленно следили жандармы. Даже благочестивый историк синода П. В. Верховский вынужден был после этого в своем исследовании констатировать, «что господство турок на православном Востоке с 1453 г. не могло так поработить веру и церковь, как их поработил в России синодальный режим».

Однако церковь послушно и кротко переносила это порабощение, повиновалась команде не за страх, а за совесть и служила крепостному государству верой и правдой, «ибо знает осел ясли господина своего», ибо она должна была оправдать тот хлеб и то покровительство и защиту, которые давало ей государство. Еще до формального превращения синода в кавалерийский эскадрон в клобуках и митрах епархиальные архиереи превратились в помощников губернаторов по церковным делам. Именно необходимостью обеспечить контроль губернаторов над епархиальным управлением и установить прямую и быструю связь гражданской власти с духовной мотивировалось перераспределение епархий, предпринятое в 1784 г. после проведения нового губернского уложения и нового распределения России на губернии. Епархии до этого времени не совпадали с губерниями и областями ни по числу, ни по границам, а это затрудняло и даже делало иногда невозможными сношения губернаторов с архиереями. Реформа затянулась и была закончена только в 1796 г., но синод тянул дело не в силу каких-либо принципиальных разногласий — он всецело поддерживал реформу,— а в силу необходимости согласовать часто несогласимые счеты архиереев одного с другим и провести реформу так, чтобы было возможно меньше обиженных самолюбий. После этой реформы московский митрополит Платон с грустью должен был сказать про епископат: «Мы на земле бесполезное бремя». Однако эта характеристика приложима к положению архиереев и до 1784 г. Правда, тогда над архиереями не было такого регулярного и близкого надзора, как со времени нового епархиального расписания, но губернаторский и воеводский нажим все же

часто давал себя чувствовать, и синод почти никогда не мог защитить архиерея, если на последнего ополчался губернатор. Со времени учреждения синода назначение епархиальных архиереев и приглашение архиереев к присутствованию в синоде производилось именными указами; при этом принимались в расчет отзывы и желания местных властей. При Анне Иоанновне воеводы и губернаторы не раз начинали дела об архиереях по обвинению их в неблагонадежности, и, как мы увидим ниже, не один архиерей попал в результате этих дел в ссылку или заточение. Рязанский губернатор Каменский, екатерининской эпохи, ставивший себе, между прочим, задачу показать народу, «что прямая власть не духовная, а светская», был очень недоволен тогдашним рязанским епископом за строгость последнего и просил Потемкина: «Пришлите нам какого-нибудь светского (!) архиерея». При столкновении между архиереями и губернаторами почти всегда перевес оставался за последними, в особенности в тех случаях, когда архиереи предъявляли строгие требования относительно соблюдения церковных правил, постов и богослужений, правил весьма стеснительных для веселой и «вольномысленной» елизаветинской и екатерининской знати.

Не менее беспомощным оказывался и синод, когда в архиерейских делах приходилось ему сталкиваться с двором и императорской властью. В хронике синода за XVIII в. мы найдем немало скандальных, а иногда чисто анекдотических историй этого рода. В 40-х годах сначала черниговским, а затем белгородским архиереем был молдавский митрополит Антоний, получивший кафедру в России за какие-то важные услуги «российскому государству и всемилостивейшей государыне». Его управление было сплошным скандалом: под всякими предлогами он вымогал деньги с церквей, брал взятки, во время объездов епархии устраивал за счет ревизуемых «непристойные гульни» с женщинами, переодевался в турецкое и греческое платье и шаровары и «в образе турчанина... ездил верховою лошадью и чинил со своей, так же одетою свитою (иеромонахами и иеродиаконами) конские ристания»; всей епархии была известна и «волошка», жившая в саду около архиерейского дома и ходившая к нему «в покой» по ночам. Но все жалобы на Антония синод вынужден был оставлять без последствий, так как Антоний в ответ ссылался всегда на свои таинственные услуги Елизавете, и против этой защиты синод оказывался бессильным. Не

менее скандально было другое дело. В 1750 г. в Петербурге появился один ловкий монах с Афона, некий Анатолий, привезший с собою разные «святыни», которыми Афон всегда изобиловал. Синоду Анатолий показался просто подозрительным проходимцем, и потому синод запретил ему служить молебны и собирать деньги. Однако при дворе у Анатолия нашлись покровители, выхлопотавшие для него желаемое разрешение у императрицы Елизаветы. Синоду пришлось покориться; он пригласил Анатолия в свое заседание и дал ему свое благословение. Но на этом дело не кончилось. Пробыв в России около трех лет, Анатолий уехал назад на Афон и вернулся оттуда уже епископом, но без епархии, вроде католических епископов in partibus infidelium («в странах неверных»). Он просил у синода разрешения приехать в Россию, но синод, не желая вновь иметь с ним дела, отказал, сославшись на то, что его епископский сан не утвержден собором окружных епископов и потому не действителен. Несмотря на это, Анатолий приехал в Россию и поселился в Петербурге; о приезде его сенат послал синоду извещение, что Анатолий «по касающимся к пользе высочайшего ее императорского величества интереса секретным обстоятельствам сюда приехал» (дело касалось вопроса о переселении славянских колонистов в Россию). Получилось странное двойственное положение: синод не признавал Анатолия епископом, а сенат и двор признавали и воздавали ему епископские почести. Анатолий преспокойно отправлял архиерейское служение и даже стал проситься на место запорожского архиерея. Началась долгая борьба между сенатом и синодом. Сначала как будто верх одержал синод: Анатолия судили за «богопротивное епископского сана похищение» и сослали в Кондийский монастырь, лишив его священства. Однако Анатолий недолго пробыл в опале; скоро он опять понадобился, уже Екатерине II, и опять в качестве маклера по поводу переселения в Россию турецких славян. Императрица издала указ синоду о возвращении Анатолия из ссылки и о снабжении его деньгами из сумм синода на дорогу. Синод, конечно, покорился, выписал Анатолия на свой счет, пересмотрел его дело и, по предложению Екатерины, не только возвратил ему священство, но даже разрешил отправлять архиерейское богослужение, т. е. признал за ним епископский сан. «Согнивший и неуврачевавшийся уд», как был назван Анатолий в первоначальном синодском приговоре, мог теперь торжество-

вать победу и благодарить «главу греческой церкви».

Как мы уже упоминали, неудобные для правительства «уды» в среде епископата чаще всего оказывались украинскими выходцами, питомцами киевской академии. Дело Арсения Мацеевича заставило правительство прекратить пользование этим неподходящим для него источником и отказаться от предпочтения, которое до этого времени оказывалось украинцам. Екатерина II стала замещать все освобождающиеся должности великороссами, кончившими московскую Славяно-греко-латинскую академию. Не все из вновь назначенных епископов обладали такою же ученостью, как украинцы, но зато они были гораздо покладистее. Ученость была наживным делом, и за нею остановки большой не было: первый же московский митрополит из великороссов, знаменитый Платон, поставил московскую академию наравне с киевской. Зато правительство больше уже не опасалось никаких «противностей» со стороны епископата. Наоборот, епископаты стали заявлять себя такими верными слугами государства, что император Павел ввел награждение их светскими орденами. Митрополит Платон, которому одному из первых досталась награда орденом, был сначала очень смущен и не хотел принимать ее, но затем подчинился, и вскоре награды орденами, равнявшие духовных лиц со светскими чиновниками, вошли в обиход церковной жизни. Служба государству, естественно, вознаграждалась государственными же знаками отличия. Так епископат окончательно превратился из князей церкви в государственных должностных лиц.

3. Приходское духовенство

Параллельно с уничтожением независимости от государства высшего клира шло принижение и превращение в «подлый род людей» приходского клира[1]. До XVIII в. сохранялся в силе выборный порядок определения к приходам священников, установленный еще Стоглавым собором. Правда, на практике выборы сплошь и рядом заменялись покупкой церковных должностей у прихожан: за какие-нибудь 15—20 руб. прихожане охотно представляли епископу на посвящение не самого достойного, а самого

[1] Еще рецензенты 30-х гг. отмечали, что Н. М. Никольский необоснованно преувеличивал бедственное положение низшего духовенства, его зависимость от светских властей, основываясь на жалобах его представителей.

ловкого кандидата. Но как бы то ни было, замещение должностей приходских священников было делом свободного согласия между прихожанами и кандидатом. Первый удар этой системе был, как мы знаем, нанесен реформой Никона, когда огромному большинству сельских и городских священников пришлось оставить свои приходы и уступить место ставленникам «новой веры». Если это нарушение прежнего порядка могло еще оправдываться чрезвычайными обстоятельствами, в которых тогда находилась русская церковь, то последующие распоряжения Монастырского приказа 1701 г. относительно порядка замещения священнических мест были уже прямым переходом к бюрократическому устройству клира, и притом предпринятым светской властью. Приказ ввел такое правило: прихожане представляют епископу не одного, а нескольких кандидатов, сопровождая представление ружною грамотою, в которой определяется только руга священнику, т. е. размеры платы за требы и других отчислений в пользу церкви. Епископ мог не утвердить никого из кандидатов, если ни один не казался ему подходящим для должности. Это распоряжение любопытно поставить в связь с другим распоряжением того же Монастырского приказа: в 1718 г. были закрыты все домовые церкви, кроме церквей, принадлежавших членам императорской фамилии, «ибо сие лишнее есть и от единой спеси деется, и духовному чину укорительное: ходили бы господа к церквам приходским и не стыдились бы быть братиею хотя и крестьян своих в обществе христианском», мотивирует эту меру задним числом Духовный Регламент. Таким образом, частный культ был запрещен, и вместо домашних духовников, своих холопов, прихожане должны были обращаться к приходским духовникам, служителям государственной церкви. А эти государственные духовники обязаны были доносить Преображенскому приказу, тогдашней политической охранке, если на исповеди им откроется «измена или бунт на государя или государство или злое умышление на честь и здравие государево и на фамилию его царского величества». Регламент оправдывал такое нарушение тайны исповеди словами евангелия: если брат согрешил против тебя, обличи его наедине, а если не послушает, «повеждь церкви», приравнивая таким образом церковь к государственной полиции.

Постановления Духовного Регламента относительно приходского духовенства окончательно сводят на нет приходские выборы, оставляя на их месте простую фик-

цию. Право поставлять приходских священников присваивается в Регламенте епископам, по представлениям или «заручным» прихожан; но кандидаты должны иметь обязательно образовательный ценз, пройти архиерейскую школу. Мы еще будем иметь случай коснуться этого образовательного ценза по существу; по отношению к приходским выборам он означал по существу дела их ликвидацию, так как кандидатов приходилось искать у тех же архиереев. Поэтому заручные стали вскоре простою формальностью, и в конце XVIII в. прихожанам, вспоминавшим о своем формальном праве выборов, митрополит Платон ответил прямо и ясно: «Ваше дело орать да пахать, а мое — вам попов давать». В сельских местностях еще имела некоторый вес рекомендация помещика, которого кандидат старался наперед задобрить в свою пользу каким-нибудь «презентом». В городских приходах заручная стала просто необходимым документом, который приходилось подавать при прошении архиерею. Но и эта фикция выборов формально была отменена при Павле Петровиче. Случайное участие в крестьянских бунтах сельских священников обратило внимание правительства на «дурной остаток старины», и его было решено немедленно искоренить. Указом синода 24 июня 1797 г. все пункты Духовного Регламента, касающиеся заручных приходских челобитий, были отменены, и было предписано прошения об определении на места приходских клириков подавать «за подписанием одних только желающих поступить в священство и церковно-служительские чины, с приложением от прихожан одобрений о честном их поведении». Через несколько лет и эти аттестации от прихожан были заменены аттестациями духовно-учебного начальства. Это было формальное упразднение уже не существовавшего порядка. Фактически давно распоряжение приходскими местами находилось в руках епархиальных архиереев, замещавших места кандидатами, когда те сидели еще на школьной скамье.

Но в XVIII в. и в первой половине XIX в. полная бюрократизация церковного клира еще не была достигнута. Этому мешал чрезвычайно характерный пережиток феодальной церковной организации, препятствовавший заключению приходского клира в строгие штаты. Вплоть до XVIII в. организация церкви сверху донизу была системой кормления, выражаясь русским термином, или феодальной, выражаясь научным термином. И высшие и низшие клирики смотрели на свои должности прежде

всего как на доходные лены, «искали не Иисуса, а хлеба куса», как образно выразился Дмитрий Ростовский. Приходские священники не только покупали должности, но и «корчемствовали» ими, т. е. отдавали их в аренду и продавали; старались возможно сытнее жить на счет прихожан, требуя, чтобы в праздничные дни те ставили причту обильное угощение, и при этом, конечно, обнаруживали великую «силу и храбрость к питию»; извлекали большие доходы из своей службы, отправляя за крупную ругу недозволенные требы — давали раскольникам фиктивные свидетельства о крещении детей и о причащении, венчали браки в недозволенных степенях родства; один поп, правда, в пьяном виде, обвенчал за соответствующую мзду капитана со своей собственной попадьей, с которой был в связи. Секуляризация положила конец системе кормления по отношению к епископату; штатное жалованье стало главным источником существования епархиальных архиереев еще в первой половине XVIII в. Но в среде приходского духовенства систему кормления было уничтожить труднее. Там она не только осталась, но благодаря уничтожению приходских выборов окрепла и стала чуть ли не священным обычаем. Ранее, когда право прихожан выбрать любого кандидата или продать место любому кандидату не было пустым звуком, случаи наследственной передачи и перепродажи мест были часты, но не постоянны и не повсеместны. С XVIII в. наследственная передача церковных приходских должностей и торговля ими стали постоянным и повсеместным обычаем. Выработался известный кодекс обычаев в этой области, известного рода неписаная конституция, которою считали себя связанными даже епархиальные архиереи. Так произошло потому, что прихожане могли давать заручную только воспитанникам архиерейских школ; а таковыми были почти исключительно лица духовного звания, т. е. сыновья тех же клириков. Круг кандидатов сузился. С другой стороны, право выбора стало фикцией; в результате получилась чрезвычайно оригинальная и необыкновенно богатая бытовыми красками система. Взрослый сын наследовал место отца, и притом именно то, которое занимал отец; считалось непристойным, если сын станет выше отца, если, например, сын диакона станет в том же приходе священником. Малолетние сыновья и дочери наследовали на таком же полном праве. Тут напрашиваются самые любопытные параллели с феодальным бытом, полуродовым по некоторым своим особенностям.

По смерти отца, оставившего малолетних детей, место могло остаться за всей семьей; только тогда, когда подрастали наследники, архиерею представлялся кандидат или невеста. При этом семья понималась в очень широком смысле: не только вдова и дети умершего клирика, но также его внуки, племянники, двоюродные и та же родня по линии его вдовы считались имеющими наследственные права. При отсутствии сыновей место передавалось дочери, т. е. ее мужу. Невеста выбирала себе жениха и представляла его на утверждение владыки; но бывало, что накануне свадьбы дело расстраивалось, если невесте почему-либо жених не нравился,— по этой части можно было бы привести немало забавных анекдотов. Так как от кандидатов на священнические места требовался образовательный ценз, то «жених без ума» не годился, искали жениха «с умом». В летописях киевской епархии мы найдем указание на то, что на этой почве создался любопытный обычай, так называемые «оглядины». Если невеста по бедности прихода или по своим личным качествам попадала в такое неприятное положение, что к ней «не случается ни философ ни богослов», то к ней приходил на помощь архиерей. Он отправлял ее в бурсу[1], и училищное начальство объявляло о ней всем «философам и богословам», а для удобства «оглядин» ставило невесту у дверей класса. Если не всегда находился жених «с умом», то не всегда оказывалась и невеста «с местом». Иной раз при слаженном уже деле место неожиданно оказывалось спорным; заинтересованные конкуренты, родственники невесты, подавали жалобу архиерею, и все останавливалось до архиерейской резолюции, которая иной раз оказывалась не в пользу невесты. Теперь для нас понятна поговорка «Невеста без места, жених без ума». Хуже этой комбинации в духовной среде XVIII и начала XIX в. ничего не могли себе представить.

Такая система могла держаться до тех пор, пока духовенство было на положении замкнутого сословия. Правительство волей-неволей должно было терпеть этот феодальный пережиток, ибо при иной системе некуда было бы деваться огромному числу клириков. Лицами духовного сословия считались, как и в XVI—XVII вв., не только те, кто фактически отправлял священнослужительские должности, но также дети, жены и вдовы духов-

[1] *Бурса* — общежитие духовных семинарий и училищ в дореволюционной России.

ных лиц. По переписи 1722 г. причта на местах с семьями насчитывалось 67 111 человек, а всего духовного сословия, по свидетельству иностранцев Фокеродта и Манштейна, посетивших Россию в первой половине XVIII в., тогда насчитывалось якобы до 300 000 человек. Такое перепроизводство клириков приводило и к чрезвычайно мелкому дроблению приходов — приход в 15 дворов сплошь и рядом имел двух священников, а в более крупных и еще больше; в приходе из 400 дворов обычно было пять — семь попов, и при всем этом оставалась еще масса праздных безместных попов. При малолетстве наследников семья, наследовавшая место, могла всегда нанять викария из числа этих безместных клириков. Такой викарий посвящался «в заставку», т. е. в замену малолетних собственников места, и подписывал утверждавшийся архиереем договор, которым определялись условия и срок его службы. Заставочные попы и диаконы находились в изобилии из множества безместных клириков, младших сыновей духовных лиц, и из них же рекрутировался кадр «беглых попов», переходивших из синодской церкви в старообрядческую.

Такое положение дела очень не нравилось всем правительствам XVIII в., начиная с Петра. Правительство было озабочено, конечно, не только тем прямым злом, какое представляли собой праздные клирики, не брезговавшие иной раз даже разбоем на большой дороге. Правительство еще более досадовало на то обстоятельство, что эта огромная масса людей ускользает от податей и рекрутчины, ибо духовное сословие было свободно от того и другого. Поэтому в течение всего XVIII в. периодически предпринимаются различные меры для борьбы с этим ненормальным явлением. Радикально изменить положение ни одно правительство XVIII в., конечно, не могло, ибо в условиях тогдашнего крепостного быта излишек духовного сословия не мог никуда податься; интеллигенции, рождаемой только развитым капитализмом, тогда еще почти не было, торговля развивалась медленно, а о том, чтобы лишний клирик был принят в среду дворянства, конечно, не могло быть и речи.

Стремления правительства к уменьшению числа лиц духовного сословия идут в XVIII в. по двум направлениям. Первый, как будто рациональный, путь к разрешению проблемы заключался в установлении нормальных штатов приходского духовенства. Вопрос об этом поднимался еще при Петре, в 1722 г., когда синоду было предписано составить штаты приходского духовенства и всех, оказавшихся

за штатом, переписать на подушный оклад. Но составленный синодом очень широкий проект штатов не был утвержден и был впоследствии проведен лишь частично. Категорически поставило этот вопрос правительство Екатерины II, предложившее синоду при перераспределении епархий сообразно с числом и распределением новых губерний разделить также заново епархии на приходы, с тем чтобы на каждый приход приходилось более или менее одинаковое число прихожан. Но и Екатерине в этом направлении ничего существенного не удалось достигнуть, так как при решительном проведении этой меры пришлось бы закрыть целый ряд церквей и перевести немалое число приходских священников на положение безместных, т. е. еще увеличить хотя бы временно «безработную» армию духовенства. В результате епархиальная реформа конца XVIII в. привела лишь к незначительному сокращению числа приходов, и коренное разрешение вопроса в этом направлении осталось в наследство второй половине XIX в., когда после ликвидации крепостных отношений с духовным сословием можно было покончить легко и быстро. Больше результатов дали меры в другом направлении, так называемые *разборы* духовенства, не раз предпринимавшиеся в первой половине XVIII в. и действительно каждый раз значительно сокращавшие паразитическую массу приходских клириков.

Разборами назывались единовременные ревизии состава духовного сословия с целью зачисления излишних клириков на подушный оклад и набора в рекруты лишней молодежи. Разборы начались во время Северной войны, когда с 1705 г. петровское правительство почти ежегодно производило наборы среди лиц духовного сословия на военную службу; лишь к концу войны, в 1720 г., правительство дало льготу, разрешив вместо рекрутчины запись в подушный оклад. Но своего апогея разборы достигли при Анне; память о них долгое время сохранялась среди духовенства как о своеобразном сокрушительном погроме приходского духовенства. Преддверием этого погрома было дело о неприсягнувших Анне по разным причинам клириках; таких, включая детей от восьмилетнего возраста, которые, как оказалось после присяги, тоже должны были присягать, набралось до 5000. Цифра эта сравнительно с общей огромной численностью духовенства была очень скромная, тем более что, конечно, 99 % из этих 5000 не присягнули совершенно случайно, без всякого умысла. Но для подозрительного аннинского правительства и

этого было достаточно, чтобы потерять равновесие и прийти в раж. Неприсягнувших сгоняли с приходов, били нещадно плетьми, сажали в тюрьмы; отцов детей от 8 до 12 лет, не догадавшихся привести своих ребят к присяге, также секли, не то за недогадливость, не то за злоумышление, а дети старше 12 лет расплачивались уже собственными спинами. Дело это тянулось несколько лет и не успело еще заглохнуть, как началась турецкая война, заставившая правительство в 1736 г. вспомнить о неприсягавших попах и о прочей массе «тунеядцев» духовного сословия, а также о святой истине, что «праздность — всему злу корень». Был назначен разбор. В первую голову было предписано взять на военную службу всех годных из числа 5000, не бывших у присяги; затем было предписано всех «протопопских, поповских, диаконских, дьячковых и прочего церковного причта детей и самих церковников, неположенных в подушный оклад, во всех губерниях и провинциях всех до сущего младенца (!) переписать», из них оставить действительно служащих при церквах по штатам и сверх того такое же число для замещения «убылых и умерших мест», а всех прочих годных к службе взять в войска, дозволяя годным выставлять за себя наемщиков; всех тех, кто за всеми этими назначениями — к церквам, в запас и на военную службу — еще останется, предписывалось, «кто пожелает, приписывать к посадам и определять по канцеляриям в рассыльщики, или куда за пристойно рассудится; а детей их, кои явятся способны, где есть нужда, в подьячие и в гарнизонные школы определять». Указ был решительный; проведение его было еще решительнее. Условия выставления наемщиков оказались не по карману приходским попам: «наемщика» приходилось обыкновенно покупать из крепостных да давать ему 30 руб. на жалованье, оружие и обмундирование или вносить одновременно 200 руб. — свыше 1500 руб. на нынешние деньги.

Затем, когда обнаружилось явное сопротивление разбору со стороны архиереев, выразившееся в том, что подлежащих исключению из духовного сословия архиереи записывали задним числом в штат, и в том, что в своих рапортах архиереи постоянно указывали, что собственно брать на службу некого, ибо в действительности в приходском духовенстве якобы некомплект (!), дело было передано воеводам и губернаторам, а потом специально назначавшимся для этого офицерам. Эти, не обращая внимания на вопли, стали брать даже служащих

священников, правда, вовсе не в таком огромном количестве, как это представляли жалобы архиереев синоду,— по окончании разбора, в 1739 г., без причта оказалось всего 706 церквей из общего числа 22 000 на всю империю. На ламентации и сетования архиереев и синода правительство отвечало статистикой, насчитывая 124 923 души только служащих попов и причетников с семьями. Чистка продолжалась безостановочно до конца турецкой войны. Сколько всего было изъято, точных цифр не имеется; в первый период разбора, пока им заведовали архиереи, было взято 6557 человек, вероятно, не меньше этого числа взяли губернаторы и офицеры, так что всего было изъято, вероятно, не менее 15 000 человек. Однако и эта мера не разрешила вопроса. Проведение ее сопровождалось массовым появлением «нетчиков», т. е. поповичей, бежавших от разбора «незнамо куда», по большей части к раскольникам; при Елизавете многие из них вернулись, и прежний быт опять воскрес, хотя и не в таких уродливых размерах. Таким образом, с точки зрения правительства приходский клир представлял из себя «подлый род людей»; так же его трактовали и архиереи и помещики, у которых он был в полном, чуть ли не в рабском подчинении. За пьянство и проступки против церковного порядка и обрядности архиереи наказывали попов плетьми, сажали под арест на хлеб и на воду; губернаторы и коменданты за пустяки сажали на гауптвахту и секли; оренбургский воевода Татищев особенно отличился — посадил на цепь протоиерея Мартинианова и водил его на цепи по городу. Помещики не отставали и смотрели на священников как на такой же «подлый род людей», как и крестьяне, и выделывали с ними, что хотели. Помещику ничего не стоило согнать священника с места. Архиереи жалуются, что помещики отбирают у сельских попов церковные земли и сенокосы; нередки были случаи, когда помещики для забавы травили священников борзыми или пороли у себя на конюшне за неисполнение своих противозаконных предписаний, чаще всего о венчании недозволенных браков. В случае таких злоупотреблений священники не могли найти защиты и у архиереев — те всегда стояли за помещиков. Благополучие сельского священника, однако, всецело зависело от помещика, и потому сельский клир в массе терпеливо переносил все унижения и исправно нес свою службу, постоянно «увещевая крестьян к повиновению помещикам», и тем выполнял основную свою функцию как служителя церкви дворянского государства.

4. Политическая служба церкви государству

Государственная церковь должна была прежде всего и главным образом исполнять те обязанности, которые на нее возлагало государство. Правительственные акты и политические руководители в XVIII в. выражались в этом смысле совершенно определенно и без всяких обиняков. В XVIII в. вообще было меньше, чем позже, стеснений, меньше погони за туманными декорациями и лицемерной фразеологией: говорили и действовали проще и без церемоний. Духовный Регламент дает архиереям подробную инструкцию об их обязанностях, напоминает епископам, чтобы «знали меру чести своея», не чванились, сдерживали при поездках свою свиту, «ибо слуги архиерейские обычно бывают лакомые скотины» и «с бесстыдием на похищение устремляются». Но больше всего инструкция настаивает на том, чтобы архиерен при объездах епархии собирали «народ и священство» и произносили проповедь «об истинном покаянии и обязанностях каждого», чтобы следили чрез фискалов и заказчиков за исполнением этих обязанностей духовенством, а духовенству предписывали следить за исполнением обязанностей мирянами. Обязанности духовенства были изложены в присяге, которую, согласно сенатскому указу от 22 апреля 1722 г., оно должно было приносить. Клир обязывался быть «верным, добрым и послушным рабом и подданным» императору и его законным наследникам, оборонять и защищать права и прерогативы императорской власти, не щадя «в потребном случае» и живота, доносить о всяком ущербе, вреде и убытке для интересов императорской власти и «тайные дела», которые будут ему поручены, «содержать в совершенной тайне и никому не объявлять». Присяга заканчивалась обязательством доносить об открытых на исповеди «воровстве, измене или бунте на государя», обязательством, которое было, как мы уже упоминали, введено еще Духовным Регламентом.

Суммируя эти предписания, мы видим, что первейшими обязанностями клира были насаждение верноподданнических чувств среди православного населения и политический сыск среди прихожан. В этом смысле не раз высказывались и императоры XVIII в. Прежде всего надо отметить поучения Екатерины I, обращенные к членам синода, как к «государственным особам и вернейшим подданным». Екатерина II и ее верноподданнейшие дворяне поучают церковь в том же духе. «Отчего в об-

ществе большие несправедливости, ложь, воровство, грабительство не искореняются: ибо сколько закону светскому за преступления сии не подвержены, но, не имея страха божия и поучения в нем, не уважают», — говорится в одном из дворянских наказов екатерининской комиссии об уложении. Духовенство должно «наставлять прихожан своих в благонравии и повиновении властям, над ними поставленным», должно прихожан «утверждать в благонравии и повиновении господам своим», говорится как бы в ответ на эти дворянские ламентации в указах императора Павла.

Первая и главная обязанность церкви по отношению к государству заключалась в насаждении верноподданнических чувств. Этого пытались достигнуть введением своего рода культа императорской власти. Этот культ выразился прежде всего в попытках своего рода апофеоза, обожествления носителей императорской власти и даже их царедворцев. Конечно, апофеоз проводился не прямо; возвратиться к откровенным приемам египетских фараонов и римских императоров в «христианском» государстве было все же неловко. Был найден другой путь, вытекавший из допетровских иконописных традиций, которые допускали изображение царствующих особ в храмовой живописи. Начало было положено неизвестным живописцем, расписавшим Переяславский собор на Полтавщине. На иконе «Покрова богородицы» в числе «покрываемых» на первом плане был изображен Петр и его вторая жена, веселая Екатерина, с толпою придворных дам, разодетых по откровенной моде XVIII в., а слева скромно приютились два «святителя». Этот первый намек был принят и полностью раскрыт знаменитым портретистом дворянства XVIII в. Боровиковским. Он был приглашен расписывать новый Могилевский собор, построенный в память свидания Екатерины II и австрийского императора Иосифа, происходившего в Могилеве. «Глава греческой церкви» была отождествлена Боровиковским с богородицей — «царицей небесной», а ее любовник Потемкин — с архангелом Гавриилом, возвещающим ей зачатие от святого духа; нашел себе место и император Иосиф. Однако попытки апофеоза не могли найти широкой популярности, были разрозненны и потому не были способны к массовому действию. Поэтому культ императорской власти пошел почти исключительно по другому пути, удержавшемуся вплоть до крушения империи в 1917 г.

Этот путь выразился в установлении особых, так

называемых табельных или царских дней: богослужение в эти дни сопровождалось особыми молебнами, акафистами[1] и канонами[2], иногда специально сочинявшимися, как канон Феофана для торжественного богослужения по случаю восшествия на престол Анны Иоанновны. Неукоснительное совершение этих торжественных служб, а также царских панихид в поминовенные дни требовалось еще строже, чем соблюдение церковного праздничного культа. За упущения и небрежность в отправлении этого нового культа духовенству XVIII в. пришлось претерпеть немало гонений. Духовенство допетровской эпохи этой обязанности не знало; молебны в царские дни и панихиды по умершим царям совершались только в московских соборах и в тех монастырях, где были погребены те или другие цари или члены царской семьи; в прочих церквах, в городах и в селах, на духовенство эта обязанность не возлагалась. Теперь от всего духовенства стали требовать исполнения этой обязанности, причем молебны и панихиды нужно было служить не только в дни, связанные с именем царствующего или царствовавшего императора, но также в дни, связанные с именами других членов императорской фамилии. Служить при этом полагалось в самом лучшем облачении и по возможности соборно.

Можно себе представить, насколько трудна оказалась эта обязанность для огромного большинства тогдашнего невежественного духовенства, до которого не только политические новости о постоянной смене царствующих лиц на престоле, но и распоряжения епархиальной власти доходили крайне медленно и в искаженном виде. Между тем малейшее упущение по этой части каралось самым жестоким образом: оно приравнивалось к политическим преступлениям и ведалось тайной канцелярией. Приходский священник жил поэтому под постоянным страхом «лишения сана и жестокого в светском суде истязания, сверх того и вечной ссылки, куда тяжковинных ссылать велено». 30-е годы XVIII в., когда царствовала Анна Иоанновна, были в этом отношении особенно тяжкими для приходского духовенства, несмотря на то что синод разослал печатные табели высокоторжественных дней. Казематы тайной канцелярии всегда были полны клириками,

[1] *Акафист* — особые церковные службы, состоящие из хвалебных песнопений и молитв в честь Христа, богородицы и святых. Исполняются стоя с участием всех молящихся.

[2] *Канон* — здесь христианское богослужебное песнопение, входящее в состав утрени.

провинившимися в упущении царских молебнов и панихид; священники массами лишались сана, наказывались батогами и отдавались в солдаты. Пострадали также некоторые видные представители епископата. Настроение последнего выразил тверской архиепископ, знаменитый Феофилакт Лопатинский, словами: «Спать не могу, во сне пугаюсь и наяву всегда боюсь». Страх Феофилакта и других архиереев имел под собою самые реальные основания. Уже в 1731 г., через год после восшествия Анны на престол, были лишены сана и сосланы в монастыри для одиночного заключения воронежский епископ Лев и киевский митрополит Варлаам за то, что не опубликовали в церквах манифеста о воцарении Анны сейчас же по получении и не отслужили положенных молебнов, а сделали это только после напоминания губернаторов; такая же кара постигла членов синода, рязанского епископа Георгия и коломенского епископа Игнатия, якобы за сочувствие Льву и казанского епископа Сильвестра якобы за сочувствие Георгию и Игнатию. Оправдался страх и самого Феофилакта: он был осужден по другому делу, якобы за подстрекательство к составлению пасквиля на Феофана Прокоповича и синод, и поплатился лишением сана, расстрижением и заключением в Выборгскую крепость. Терроризированный епископат в стремлении доказать свои верноподданические чувства доходил до того, что стал носить панагии[1] с изображением вместо богородицы самой Анны в обычном декольтированном виде; но и это «кощунство» не помогало. Со времени Елизаветы духовенству в этом отношении стало легче, но и при ней и при Екатерине светская власть строго следила за соблюдением всех царских молебнов и панихид, виновным в упущениях грозило лишение епархии или прихода.

Мы видим, как легко было навлечь на себя любому клирику подозрение в неблагонадежности. Но тем же клирикам вменялось в обязанность нести полицейские функции, доносить о «бунтах и крамолах», если таковые ими будут открыты на исповеди. Эта антиномия легко объясняется неустойчивой, переменчивой историей трона в XVIII в. Царствующие лица и правительства сменялись, как в калейдоскопе, вместе со сменой общественных групп, руководивших высшим управлением России. При таком положении легко развивается болезненная подозритель-

---

[1] *Панагия* — небольшая иконка божьей матери. Носится епископами на груди как знак архиерейского достоинства.

ность, боязнь заговоров, недоверие к собственным послушным и на деле верным агентам. Только к концу XVIII в., когда шатания трона прекратились и вошло уже в привычку соблюдение официальных табельных богослужений, ослабляется бдительный надзор за ними правительства. В XIX в. царские дни для клира уже чисто официальные и неважные праздники. Кроме кафедральных соборов, куда на богослужение собирались все официальные лица данного города, во всех остальных церквах службы в табельные дни правились по-будничному, при уменьшенном освещении, без певчих и без молящихся, ранним утром. Но и значение этих официальных дней в XIX в. стало уже не то, что прежде. В XVIII в. празднование табельных дней было одним из средств насаждения верноподданнических чувств; в XIX в. оно постепенно сделалось официальной данью придворному этикету, праздником почти исключительно официальных учреждений.

Требуя от церкви, чтобы она насаждала верноподданнические чувства посредством культа, правительство не отказывалось и от того, чтобы церковь насаждала верноподданнические чувства поучением. Мы уже видели, что этого требует от архиереев Духовный Регламент; синод даже составил образцовое слово «о покаянии и обязанностях всех», которое архиереи обязаны были произносить при объезде епархий. Но, конечно, только такого рода поучений было недостаточно, и провинциальному епископату в области проповедничества стал давать образцы и уроки синодальный епископат. Особенно на этом поприще отличался Феофан Прокопович, произносивший по очереди панегирики Петру, Екатерине I, потом таким противоположным полюсам, как Петр II и Анна. При Петре Феофан громил с церковной кафедры «цареборцев» — царевича Алексея и его партию, во время болезни Петра в 1721 г. сочинил витиеватый «канон молитвенный о многолетнем здравии государя». Когда вступила на престол Екатерина I и появились анонимные «крамольные письма» против новой императрицы, Феофан сочинил на их авторов церковное проклятие. Анну он приветствовал в специально составленном каноне как особую посланницу божества: «Ты и ныне... владыко, находящия на нас печали и бедствия прогнали еси, возвед на российский престол верную рабу твою... Анну — благодарственно превозносим щедроты твоя»; а в проповедях он называл ее «богом венчанная глава», получившая власть и силу «от самого царя славы». Что «богом венчанная глава» меньше всего

думала о «царе славы», когда рвала «пункты» верховников и пьянствовала потом с Бироном, это нисколько не смущало Феофана, так же как не смущала его и открыто враждебная церкви политика аннинского правительства. За Феофаном тянулись другие архиереи, в Петербурге, Москве и провинции, наперерыв воспевавшие Елизавету, Петра III, а за ним без всяких оговорок Екатерину II, потом Павла и затем его убийцу Александра I, и так далее, до самого конца Романовых.

В течение почти всего XVIII в. правительство довольствовалось этими архиерейскими поучениями. Но появление среди крестьянства «крамолы» в виде пугачевского восстания, а затем спорадических крестьянских бунтов показало правительству, что такая форма политической службы церкви недостаточна. Когда началось пугачевское восстание, некоторые клирики, правда, ревностно принялись за исполнение шпионских обязанностей, беря на себя функции «секретных смотрителей». Они собирали сведения о настроениях среди прихожан — заводских крестьян и казаков, о движениях пугачевских отрядов. Один пономарь с Очерского завода после занятия завода пугачевцами ухитрялся даже посылать оттуда «сводки» о положении дел в неприятельском стане. Но «паства» — заводские крестьяне, казаки, новокрещеные «инородцы» и помещичьи крестьяне — оказались на стороне Пугачева, и, к великому негодованию светских и духовных властей, с ней вместе пошли и некоторые клирики. Документы упоминают попов (одного «расстригу»), распространявших манифест Пугачева и агитировавших за него. Нередко были случаи, когда заводские попы во главе прихожан встречали пугачевцев с крестом, хлебом и солью. Один поп с Рождественского завода редактировал приговор о признании Пугачева и о подданстве ему и скрепил приговор своей подписью за весь мирской сход. Слабым оказался и городской клир: в Самаре, Саратове и других местах попы «по принуждению должны были приводить обывателей к присяге «Петру III» и служить молебны о здравии его и о победе его воинства. Эти явления, повторявшиеся иногда и во время спорадических крестьянских бунтов в конце XVIII в., заставили правительство обратить внимание на укрепление политической службы приходского духовенства.

Первые меры в этом направлении были приняты при императоре Павле, который простодушно полагал, что крестьянские восстания в значительной мере объясня-

ются недостатком церковного поучения и «невежеством духовного чина». Указ Павла напоминал клирикам, «что небрежение их о словесном стаде, им вверенном, как в мире сем взыщется начальством их, так и в будущем веке должны будут дать ответ пред страшным судом божиим во вреде, от небрежения их произойти могущем». Одновременно синоду было предписано «особо озаботиться», чтобы в «священный сан поступали люди надежные», которые «и учением и примером собственным утверждали бы духовных чад своих в спокойствии, послушании и добрых поступках». Исполняя волю правительства, синод со своей стороны предложил архиереям давать награды и переводить на лучшие места тех священников, которые «свойственными пастырю средствами крестьян (от возмущения) удержат и приведут в послушание установленной власти». «Крамола», однако, не прекращалась, церковная обработка крестьян не давала и не могла дать никаких результатов, но церковь в критические моменты всегда была готова всяческими мерами содействовать правительству. Когда в 1831 г. вспыхнули холерные бунты, император Николай предложил синоду предписать приходскому духовенству «назидать народ христианскими беседами и поучениями», внушая ему, что сопротивление властям «есть тяжкое преступление, влекущее на виновного гнев божий и справедливое наказание от правительства». Для облегчения задачи клира было составлено петербургским митрополитом специальное «пастырское увещание», разосланное по всем церквам. Но гораздо полезнее этой увещательной службы была для дворянского правительства чисто полицейская служба приходского клира, ставшего на положение негласного агентства уездных и губернских властей. Усердие к этой службе лучше всего и вознаграждалось — лучшими приходами, орденами и камилавками.

Церковь спешила воспеть Николая и в качестве европейского жандарма, усмирившего «вихрь мятежа и безначалия», вспыхнувший в 1848 г. «в царствах, более или менее союзных с Россией». Панегиристом выступил московский митрополит Филарет, произнесший по этому случаю несколько проповедей. «Прославим, россияне, господа,— распинался он,— в руце которого власть земли... Воистину благопотребного воздвигнул он благочестивейшего самодержца нашего Николая Павловича... благопотребного для многих царств и народов, чтобы силою правды и правдою силы и за пределами своей

державы поддерживать законную власть и порядок».

Служение церкви целям и видам правительства доходило в некоторых случаях даже до курьезов. Так, в борьбе против бород Петр пользовался услугами митрополита ростовского Дмитрия, еще при жизни прослывшего святым. В своих проповедях Дмитрий изобличал «ересь» противников брадобрития и увещевал повиноваться в этом случае властям, которые-де поставлены от бога и не могут предписывать ничего вредного для спасения души, а непримиримым, готовым скорее дать отсечь себе голову, чем обрезать бороду, Дмитрий грозил, что борода может опять отрасти, но голова у таких еретиков не прирастет, пожалуй, и при воскресении мертвых. Был сделан и пущен в обращение лубок, изображающий Дмитрия, изоблачающего бородачей, и снабженный цитатами из его проповедей.

5. Новая религиозная идеология и ее насаждение

Составлять образцовые «пастырские увещания» приходилось потому, что духовный чин, пребывавший, по официальному заявлению, «в невежестве» и часто попадавшийся в «пороке пьянства», конечно, к поучению был мало способен. Нужно было его научить, отсюда требование образовательного ценза для духовенства, выставленное еще в Духовном Регламенте и постоянно напоминавшееся и подтверждавшееся в течение XVIII и XIX вв. Отсюда и возникли правительственные заботы о насаждении церковного образования. Этот последний вопрос, однако, не мог быть разрешен только в организационном порядке. Недостаточно было учредить необходимое число духовных школ; надо было установить прежде всего, чему в этих школах должны обучаться будущие клирики, установить основы официальной церковной идеологии, содержание официального вероучения.

Этот вопрос об идеологии был больным вопросом в XVIII в. XVII век еще не знал его; пока нерушима стояла «старая вера», отправление обрядового культа было в то же время и самым главным делом веры; объектами веры были известные конкретные святыни и обряды; святыням, не мудрствуя лукаво, клир совершал положенный культ и получал за это с прихожан «корм». Реформа Никона разрушила старую веру, но не дала ничего взамен ее; в конце концов и сам Никон усомнился в правильности

той «новой веры», какую принесли с собой исправленные по греческим образцам служебники. Новый обряд не мог приобрести такого же авторитета, как старый. И еще при Никоне уже высказывается мысль, что дело не в обряде, а в религиозной теории, т. е. в том, что всегда было на последнем плане в дониконовской церкви, иерархии которой иной раз не знали даже никейского символа. Между тем, осудив старую веру, официальная церковь должна была дать что-нибудь взамен ее, в особенности должна была заполнить образовавшуюся пустоту в умах клириков. Клирики должны были получить нечто новое, и притом такое, что осмыслило бы в их глазах богослужение по новому обряду, путем утверждения второстепенного значения всякого вообще обряда. Естественно, что за теорией обратились туда, где она была уже в готовом виде, в Киев, в тамошнюю духовную академию. Киевская «богословия», насквозь пропитанная схоластическим духом, была совершенно отвлеченной теорией, но при своей казуистичности могла служить оправданием любого практического положения. Эта «богословия», питомцы которой вплоть до Екатерины II занимают почти сплошь все епископские кафедры в России, перекочевала затем в московскую, петербургскую и казанскую духовные академии и в духовные семинарии и стала основанием для новой веры. Новая богословская вера не стремилась, конечно, уничтожить старую веру в святость и чудодейственность обрядов и таинств, в святых, в мощи и в иконы, но она подвела под эту веру теоретический фундамент: вся сила и значение обрядов, святынь и святых были возведены не к эмпирическим основаниям, исторически сложившимся в народной массе, но к единой абсолютной первопричине, к божественной благодати, сведенной на землю искупительной жертвой Иисуса Христа. Конечно, эта теория так и не проникла в народную массу, которая в своих религиозных исканиях чаще всего уходила или в старообрядчество, хранившее чисто обрядовую веру, или переходила от анимистического эмпиризма прямо к евангельскому сектантству. Но для клириков эта теория должна была получить и получила с течением времени характер дисциплинирующей школы, воспитывая в них послушных слуг государственной церкви и официальной религиозной идеологии.

До начала XIX в. новая «богословия» туго прививалась в духовной среде. Только украинское духовенство было почти сплошь заполнено питомцами киевской школы,

разными «риторами», «философами» и «богословами». В великорусских епархиях до конца XVIII в. приходилось поневоле ограничиваться самым низшим образовательным цензом: прохождением курса элементарного духовного училища или просто домашним образованием; в этом последнем случае кандидат подвергался экзамену при консистории у специального экзаменатора, должность которого была постоянной и необходимой принадлежностью епархиального церковного управления. Экзамен был нехитрый: кандидата, не прошедшего духовной школы, испытывали в пении, чтении и письме, предлагая ему прочитать что-либо по часослову[1] или Библии, спеть какое-нибудь песнопение по ирмологию[2] и написать что-нибудь под диктовку под прошением. Выдержавший искус отправлялся к какому-нибудь монаху для обучения символу веры, заповедям и богослужебному чину. Когда проситель все это выучивал наизусть, монах-экзаменатор давал ему свидетельство и отсылал назад к архиерею. «Ум» требовался небольшой, но нельзя сказать, чтобы священников, «ходивших до богословия и философии», было совсем немного: в половине XVIII в. таких в Москве насчитывалось все-таки 30 % всего числа московских священников, и в духовных школах в 1782 г. насчитывалось учащихся 11 329 человек. Решительный поворот в деле насаждения богословской науки среди клириков «на пользу душ, поручаемых пастве их» начался со времени деятельности московского митрополита Платона и его современников, великорусских епископов. Пользуясь материальной поддержкой Екатерины, Платон преобразовал московскую академию, до тех пор влачившую жалкое существование, поставил в ней преподавание на высоту киевской академии и открыл несколько духовных училищ в епархии. Вслед за ним тянулись провинциальные молодые архиереи, вышедшие из московской академии, также открывавшие в своих епархиях семинарии и училища. Таким путем к началу XIX в. общее число духовных учебных заведений возросло до 115 (2 академии, 37 семинарий и 76 низших училищ) с 29 000 учащихся. Поэтому Павел, а вслед за ним Александр I могли уже выставить

---

[1] *Часослов* — церковно-богослужебная книга псалмов, молитв, песнопений и др. текстов суточного круга богослужения (кроме текстов литургии, собранных в служебнике). Для церковных чтецов и певчих.
[2] *Ирмологий, ирмалой* — собрание церковных гимнов для пения во время богослужения.

обязательное требование школьного образовательного ценза для всех кандидатов на духовные должности.

Однако одних количественных показателей для достижения этой цели было недостаточно, так как качественный уровень всех церковных школ, кроме академий и нескольких семинарий, был очень низок. Это были по большей части типичные бурсы, хорошо известные по повестям Помяловского, с учениками, сидевшими иной раз по 10 лет в одном классе, с плохими учителями, не имевшими часто даже семинарского образовательного ценза. Кроме того, и самые программы требовали пересмотра. Усложнение политической и общественной жизни, успехи светской науки, появление свободомыслия и даже атеизма, наконец оживление старообрядческих и сектантских организаций, с которым мы встретимся в следующих главах,— все это заставляло церковников подтягиваться и на культурном фронте. Ирония судьбы заключалась в том, что за реформу духовной школы, другими словами, за подкрепление идеологических позиций религии, принялся уже упоминавшийся обер-прокурор-атеист князь Голицын. Одним из деятельнейших его сотрудников в этом деле был известный Сперанский, бывший в это время конституционалистом и западником. По новому положению, выработанному в 1808 г., в низших училищах было введено кроме специально духовных предметов преподавание русской грамматики, арифметики, истории и географии; в семинариях все предметы были разделены на шесть классов, причем пять классов было отведено для светских наук — класс наук словесных, исторических, математических (включая алгебру, геометрию и механику), философских, к которым была причислена также физика, и языков — немецкого, французского и еврейского (латинский и греческий были отнесены к словесному классу). По этому же плану было реформировано также преподавание в академиях, только с увеличением числа предметов и с более широкою программою, но там решительный перевес был дан богословским предметам и идеалистической философии. Число учебных заведений предположено было также значительно увеличить, особенно число низших — уездных и приходских — училищ. Последнее удалось сделать легче всего, так как низшие училища не требовали больших средств и специально подготовленных педагогов. К концу 1838 г., накануне нового преобразования духовной школы, число низших духовных училищ достигло 159, т. е. удвоилось, а число учащихся в них достигло 45 968 человек, т. е. вы-

росло в $2^1/_2$ раза, зато семинарий было только 44, с 15 830 учащимися, а академия прибавилась только одна (в Петербурге). Этого числа было, однако, недостаточно, так как прохождение хотя бы низшей школы было сделано обязательным для всех сыновей клириков, и классы всегда были переполнены сверх меры. А качественная сторона дела улучшилась еще меньше. Успешность учащихся страдала прежде всего от того, что по образцу католических учебных заведений преподавание главных предметов в семинариях и академиях велось на латинском языке, которого часто не понимали учащиеся; далее, отрицательно влияла бедность учебниками и учебными пособиями; наконец, применение метода «зубристики» и переполнение классов окончательно ухудшали положение. Что преподаватели семинарий часто знали по своему предмету не больше того учебника, который зубрили семинаристы, это было общераспространенным явлением. При таком положении дела «богословия» формально процветала, но фактически давала весьма недоброкачественные плоды, и с половины 30-х годов стали думать о новой реформе. Ее провел кавалерийский обер-прокурор синода Протасов, но он главное зло видел не в тех недостатках, какие действительно следовало устранить, а в проникновении в духовную школу вместе со светскими науками «свободомыслия». Его девизом было выражение «Доброе поведение лучше худого знания»; поэтому он сократил преподавание светских предметов, а преподавание духовных подчинил строгому надзору, требуя прежде всего, чтобы в объяснении писания преподаватели строго придерживались отцов церкви и отнюдь не уклонялись от греческого текста Библии; еврейский оригинал, отличавшийся от греческого перевода, казался ему еретическим. Дальше этого реформа не пошла. За недостатком средств новых учебных заведений открывалось мало, переполнение росло, и в 1851 г. синод был вынужден отменить обязательность обучения для детей лиц духовного звания.

Несмотря на скудость и сомнительные качества этих плодов «богословии», церковь и государство стремились «напитать» ими и светское общество. Меры в этом направлении относятся, однако, только к началу XIX в., когда было учреждено министерство народного просвещения и стала распространяться светская школа. Характерным является уже тот факт, что первоначально должности обер-прокурора синода и министра народного просвещения сплошь и рядом совмещались, но и помимо этого

бросающегося в глаза факта история светской школы неразрывно связана с ведомством православного исповедания. Светской школе сразу был придан конфессиональный характер посредством введения в состав ее обязательных предметов закона божия. При этом изучение закона божия только на первых порах ограничивалось преподаванием священной истории ветхого и нового завета и молитв; очень скоро, уже в 20-х годах XIX в., официальная богословская теория стала также частью преподавания закона божия, в виде так называемого катехизиса[1]. Мы все учили в свое время этот катехизис и знаем, что в нем заключается. Кроме чисто богословских схоластических разъяснений никейского символа катехизис содержит в себе начала и так называемого нравственного богословия — объясняет 10 заповедей. При объяснении этих заповедей автор катехизиса, известный московский митрополит Филарет, без всяких обиняков обнаружил политическое значение катехизиса; достаточно вспомнить расширительное толкование пятой заповеди, причисляющее к отцу и матери все предержащие власти, или толкование шестой заповеди, изъемлющее из запрещения убивать убийства на войне и смертную казнь. Посредством преподавания катехизиса закон божий в школе становился орудием политического воспитания молодежи. Но первоначально предполагалось дать катехизису гораздо более широкое распространение, чем только в школе. Через школу в 20-х и 30-х годах XIX в. проходила ничтожная сравнительно часть населения, достоинства же катехизиса, как нравоучительного кодекса, представлялись настолько выдающимися, что казалось необходимым читать и разъяснять его и взрослому населению, которое уже не могло более попасть в школу. По распоряжению синода епархиальные архиереи рекомендовали приходским попам толковать катехизис с церковного амвона. Понятно, что в московской епархии, подведомственной автору катехизиса, это толкование шло особенно усиленным темпом и обставлялось возможно торжественнее. В московских церквах были назначены особые катехизаторы из приходских священников, они должны были толковать катехизис по воскресным дням перед обедней, причем к этому толкованию прихожане сзывались 50 ударами в большой колокол.

---

[1] *Катехизис* (в Русской православной церкви *катихизис*) — книга, содержащая краткое изложение христианского вероучения в форме вопросов и ответов. Для начального религиозного обучения верующих.

Так была установлена «новая вера», и такими путями старались церковь и государство ее распространять. Отношение к многочисленным элементам «старой веры», уцелевшим и продолжавшим жить в народном быту, было иное. Комплекс из давних обрядовых обычаев, верований и культов святых, мощей и икон, поскольку он установился перед переходной петровской эпохой, тщательно оберегался и оправдывался всеми теоретическими ресурсами, какие имелись в распоряжении церкви. Но к развитию народной религии в этом направлении отношение было крайне осторожное, крайне консервативное. Веровать и молиться со времени реформы Петра народная масса могла, если так можно выразиться, только зарегистрированным святым, народное творчество в этой сфере совершенно не допускалось. Одною из обязанностей епископата Духовный Регламент объявлял наблюдение, «дабы иконам святым ложных чудес не вымышлено, тако же о кликушах, о телесах несвидетельствованных». Это требование Духовного Регламента объясняется прежде всего, конечно, соображениями боевыми, ибо в эту эпоху более всего чудес, видений, пророчеств и «божиих людей» случалось именно в среде адептов старой веры, считавших и Петра и синодскую церковь орудиями антихриста. Но оно оказалось чрезвычайно живучим, и это понятно: если бы церковь и государство допустили такое же свободное творение новых сакралий[1] и святых, как это было в допетровскую эпоху, то им пришлось бы идти за народной массой и приспособляться к ней, а не руководить ею. Поэтому дела о «суевериях», т. е. о явлении новых икон, от которых происходят чудеса, о появлении юродивых и благочестивых целителей молитвой различных болезней не сходят с консисторских столов в течение XVII и XIX вв. Отношение к таким делам почти всегда было самое строгое, хотя бы виновники их были самыми ортодоксальными людьми. Зато провозглашение новых святых и новых мощей, происходившее официальным образом, всегда обставлялось самым торжественным образом, при непременном участии высокопоставленных особ. В этих случаях церковь всегда умела блеснуть в качестве «руководительницы» народной массы. Сами императоры, кончая Николаем II, нередко прини-

[1] *Сакралии* — религиозные ценности: вера, «истинное» вероисповедание, таинства, церковь, а также совокупность вещей, лиц, действий, текстов, языковых формул и др., выходящих в систему религиозного культа.

мали здесь активное участие, и эти празднества для объективного наблюдателя всегда получали любопытный и весьма поучительный смысл.

6. Миссия и ликвидация унии

Политическая роль церкви сказывается столь же определенно и в миссионерской ее деятельности, т. е. в пропаганде православия среди иноверцев. Мы не будем здесь касаться миссии среди старообрядцев и сектантов,— в этой сфере миссия была совершенно безуспешна и в конце концов должна была всегда апеллировать к репрессиям со стороны гражданской власти. Внешние успехи выпали на долю миссии по отношению к волжским, уральским, кавказским и сибирским народностям, которые в огромном большинстве в религиозной сфере не шли дальше первоначального анимизма; но, конечно, обращение их по существу было не столько действительным обращением в православие, сколько одним из приемов колонизации и русификации. Обращение это совершилось еще в XVIII в.; чтобы дать о нем представление, достаточно указать, какие «поощрительные меры» применяли миссионеры и правительство. На основании именного указа от 11 сентября 1740 г., всем новокрещенным давалась трехлетняя свобода от податей и рекрутчины, а также давались от имени императорской власти подарки деньгами и вещами, причем государству мера эта ничего не стоила, так как недостающие рекруты и подати раскладывались на «упорствующих» единоплеменников крестившихся; сверх того, крестившимся объявлялось прощение за преступления, совершенные до крещения.

Эти поощрительные меры носили общий характер; но в каждой местности, где развертывала свою деятельность официальная миссия, применялись также меры, носившие чисто классовый характер и вскрывающие роль миссии как орудия господства все того же дворянского государства. В мусульманских районах Казанской губернии действовало еще в XVIII в. правило Соборного Уложения, запрещавшее русским покупать земли у некрещеных татар; это правило очень стесняло дворянскую экспансию в Заволжье. И дворянство нашло простой и легкий способ завладеть крестьянскими татарскими землями при помощи миссии. Миссионеры, суля всякие блага за переход в православие, обращали татарских крестьян, а затем, при «проверке» прочности обращения, их разоряли. Делалось это очень просто: проверяли, знают ли новообращенные глав-

нейшие молитвы, и так как ответ всегда получался отрицательный, грозили новокрещенным «за упрямство» арестом и плетьми и соглашались не давать делу ход лишь за соответствующую мзду; доходили до того, что сами перевертывали иконы вверх ногами, подсовывали в постные дни скоромное, устраивали другие провокационные подвохи, и на всем этом пожинали мзду. Окончательное разорение приносили попы, вымогавшие ругу за требу по произволу и разорявшие целые деревни, приходившие в «крайнее изнеможение и бедность». Тут-то и поджидали свою добычу помещики: они скупали за бесценок земли новокрещенных татар и селили там своих крепостных, предоставляя новокрещенным в утешение получить лучший удел в царстве небесном. В других местностях миссия имела задачей спаять религией местную аристократию с российским дворянством. Так, на Кавказе и в Сибири, где еще господствовал родовой строй, старались крестить в первую голову именно местных князьков и родовых старшин, которые затем заставляли креститься своих родичей и подчиненных. Комментарии к этим мерам излишни, как излишне прибавлять, что при таких условиях миссия на первых порах имела в большинстве случаев быстрый успех, но затем среди обращенных наступало быстрое разочарование, которое иной раз сказывалось весьма чувствительным для дворянского государства образом. Так методы миссии и принесенное ею разорение способствовали успехам пугачевщины среди татар, башкир и калмыков; из документов видно, что сплошь и рядом именно новокрещенные становились самыми активными эмиссарами и соратниками Пугачева.

Таким образом по существу миссия приводила в лучшем случае лишь к замене прежних муллы и шамана русским попом и к тому своеобразному двоеверию, классическое изображение которого дано В. Г. Короленко в его очерке «Сон Макара», а в худшем случае — к чисто номинальному обращению, после которого прежняя религия целиком продолжала благополучнейшим образом существовать (у вотяков и луговых черемисов — до самой революции). Серьезные препятствия встретила миссия только в первой четверти XVIII века в Сибири, среди вогулов и остяков. Сначала там никто не хотел креститься; тогда миссионер, монах Федор, стал действовать уже не проповедью, а другими, более решительными мерами. В 1712 г. он выхлопотал царский указ «пожечь кумиры и кумирни»; при помощи военного отряда он этим методом стал успешнее «приводить в святую веру» непокорных: за

15 лет он обратил около 40 000 человек, но зато три раза едва не был убит. «Обращение» стремились закрепить немедленной русификацией детей и молодежи: открывали школы, где обучали ребят русскому языку и закону божию. Но и эти меры на первых же порах провалились, так как и на этом деле миссионеры стремились нажить капитал: так как новообращенных обязывали отдавать детей в русские школы, а те шли на это очень неохотно, то миссионеры стали давать «льготы» тем, кто мог им хорошо заплатить. Правительство Екатерины II после урока пугачевщины разочаровалось в миссии и ограничило «поощрительные меры». Тем не менее миссионерская деятельность продолжалась с переменными успехами; в середине XIX в. миссия считала свое дело в пределах России формально уже завершенным.

Рядом с внутренней миссией действовала и заграничная. Еще при Петре I была организована православная миссия в Пейпине, учреждение которой было мотивировано перед китайским правительством необходимостью обслуживать церковные нужды небольшой группы пейпинских русских переселенцев. Эти последние были окитаившимися потомками русских звероловов с Амура, которые еще в 40-х годах XVII в. проникли в Маньчжурию и там, кроме охоты, занимались еще попросту разбоем; китайское правительство вынуждено было посылать против них военные отряды, при помощи которых банды были отчасти перебиты, отчасти захвачены в плен. Часть пленных обязалась вернуться в Амур, а другие предпочли остаться в Китае; к этим последним принадлежала и пейпинская группа. Конечно, забота о душах русских пейпинцев была только предлогом; Петру хотелось последовать примеру западных соседей, прокладывавших путь для своих купцов при помощи иезуитов и миссионеров других мастей, и потому он настоял на учреждении китайской миссии. Миссионеры действительно от обслуживания русских пейпинцев очень скоро перешли к проповеди среди китайцев, но почти без всякого успеха. В Пейпин ехали по преимуществу самые грязные отбросы православного духовенства и монашества, и летописи миссии за XVIII в. наполнены скандальными делами миссионеров; напротив, об обращенных лишь изредка упоминается, что крестили-де двух китайцев, но и те после крещения ни разу в церкви не были. Некоторых успехов китайская миссия стала достигать лишь с половины XIX в., когда в Китай стал проникать русский миткаль и когда миссию основательно почистили и преобразовали.

Тогда же была органиэована миссия в Японии. Эта служба церкви на внешнеполитическом фронте в конце концов не давала сколько-нибудь ощутительных результатов; конечно, причина здесь заключалась не только в слабости самой церковно-миссионерской организации, но и в слабости и неуклюжести ее светского господина. Если хозяина жестоко побили в 1905—1906 гг., то немудрено, что и слуга не мог достичь ничего путного.

Главным успехом официального православия в первой половине XIX в. обыкновенно провозглашается так называемое «воссоединение униатов», т. е. присоединение к официальной церкви униатского населения областей, отошедших к России по разделам Польши. Униатами были главным образом белорусские крестьяне и крестьяне примыкающих к Белоруссии частей Украины; название «униаты» (или «униты») произошло от унии, т. е. от соединения православной церкви в областях, захваченных Польшей, с римско-католической церковью, происшедшего в конце XVI в. Организационная сторона унии хорошо известна: православный епископат признал главенство римского папы, но православная богослужебная обрядность должна была остаться нетронутой. Социально-политическая сторона унии, напротив, еще недостаточна изучена. Вполне ясно, что к унии стремился православный епископат, видевший в унии путь к уравнению в правах и в привилегиях с католическим епископатом. С другой стороны, надо полагать, что епископат в этом деле нашел себе союзников и в лице польских и литовских помещиков-католиков, для которых уния была лишним орудием для властвования над православным крестьянством. По крайней мере, это социальное значение унии было вполне ясно для представителей русской власти в Литве и Белоруссии в 30-х годах XIX в., когда проводилась ликвидация унии. Нельзя более откровенно охарактеризовать значение унии в этом смысле, чем это сделал в 30-х годах белорусский генерал-губернатор князь Хованский. Он писал министру внутренних дел: «Всех их (помещиков) постоянное правило есть содержать людей своих в невежестве, в изнуренном положении, в неограниченной от себя зависимости; уния во всем том способствовала. Бедные крестьяне при влиянии на них униатских попов, которые суть или латины (католики) в униатской одежде или слепые последователи католицизма... не только не знали, но и не слыхали никакой другой над собой власти, кроме грозных вельможных панов... они (паны, если хо-

тели внушить что-либо крестьянам, направить их по своему намерению, или что-либо сокрыть от них, все то могли произвесть и действительно производили свободно через влияние на них ксендзов и униатских попов, так как сии последние составляли с панами одну душу, одну мысль». Положение униатских попов было действительно таково, как его характеризует Хованский. Униатское духовенство получало образование в тех же школах, что и католическое, подчинялось тем же церковным распоряжениям, как и католическое, вынуждено было с течением времени принять взамен прежних православных целый ряд католических обрядов и обычаев. С другой стороны, униатский поп материально целиком зависел от помещика, почти всегда католика. Помещик представлял епископу кандидата в священники местной церкви, от помещика униатский поп получал содержание и пособия, помощь при воспитании детей, содействие в карьере. Вышколенное по иезуитской системе и хорошо для своего положения образованное, униатское духовенство стояло в одном ряду с ксендзами *в качестве оплота панской эксплуатации крестьян.*

Но, конечно, «воссоединение» должно было только заменить одну эксплуатацию другою, вместо эксплуатации польского или литовского пана освятить религиозными средствами власть и эксплуатацию дворянского государства в лице русского чиновничества и дворянства, которые потянулись в прежние восточные польские области, как только последние по разделам Польши перешли к империи. «Воссоединение» началось сейчас же после второго раздела Польши, в 1794 г.; поводом к нему послужили просьбы из нескольких деревень Киевщины, которые в промежуток между первым и вторым разделом были обращены из православия в унию «войсковыми жолнерами». Этот вполне естественный факт петербургское начальство поспешило обобщить, стремясь поскорее создать себе «идеологическую базу» в только что присоединенных Белоруссии и Литве. Обер-прокурор синода доложил Екатерине, что «повсюду» униаты изъявляют «усердное их желание возвратиться к истинной их матери, церкви благочестивой», и Екатерина 22 апреля 1794 г. дала указ «об искоренении унии». Быстрота и решительность действий подсказывалась петербургскому правительству также и тем обстоятельством, что в Польше только что (в марте) вспыхнуло восстание, возбудившее сильное брожение среди польского дворянства присоединенных к империи областей; помещики опирались на униатское духовенство,

и глава последнего, униатский митрополит Ростоцкий, даже отказался от присяги Екатерине. В этой-то обстановке новой войны с Польшей, т. е. по существу с польской шляхтой, и началось «воссоединение». В ход были пущены всякого рода средства. Среди крестьян был пущен слух, что за принятие православия их отберут от панов и передадут в казну,— а положение государственных крестьян было много легче помещичьих. Панов предупреждали официально, что всякое противодействие с их стороны будет квалифицировано как уголовное преступление и повлечет за собою отдачу под суд и секвестр имений. Светским властям — генерал-губернатору, губернаторам и земской полиции — было предписано оказывать духовным властям «всяческое пособие и защиту». «Согласные действия» архиереев, губернаторов и полицейских обеспечили на первый взгляд блестящий успех: «воссоединилось» до полутора миллионов униатов. Но успех был очень сомнительного качества, чисто бумажный. Губернаторы действовали просто, посредством «убедительного совета» униатскому духовенству присоединиться вместе с прихожанами к православию, а несогласных попов арестовывали и высылали; в одних местностях униатские попы дипломатично соглашались и затем занимали выжидательную позицию, а в других местах, как, например, в некоторых приходах Могилевской и Полоцкой губерний, вместе с помещиками организовали крестьянские бунты, заставившие начальство призадуматься. Тем временем изменились и политические обстоятельства. В 1795 г. Екатерина умерла, а сменивший ее Павел приостановил «воссоединение»; в начале XIX в. Польша стала козырем в международной политике, польские паны стали играть важную роль при дворе, и «воссоединение» было бы только помехой в этом альянсе. При таких обстоятельствах 90 % «воссоединенных» вернулись в унию.

Вопрос об униатской церкви был поставлен вновь в 1827 г., но не в плоскости ее «воссоединения», а в плоскости ее преобразования. Николаевское правительство не решалось, по-видимому, повторять неудачный опыт Екатерины, боясь новых крестьянских вспышек, и попыталось пойти другим путем, путем организационного отделения униатской церкви от римско-католической и освобождения униатского духовенства от господства римско-католической идеологии. Униатский литовский епископ, Иосиф Семашко, происходивший из мелкой киевской шляхетской семьи, пожалованный поместьем при Петре I и до конца

XVIII в. сохранявший православие, был вместе с министром внутренних дел Блудовым душою всего дела. Иосиф, не обинуясь, обнаружил в своих записках чисто политический характер всего дела. По его словам, первейшей обязанностью клирика является служение «общей пользе», под которой он разумеет «жизнь гражданина, его имущество, *общее спокойствие, безопасность венценосцев, целость государства и самой веры*». Клирик в этом случае может оказать неоценимые услуги, ибо на исповеди ему открываются всякие грехи, в том числе и уголовные преступления и политические заговоры, одним своим словом клирик иной раз может спасти «своих ближних, свое отечество, своего царя и самую церковь». И вот в то время как православная церковь обязывает клирика нарушать в таких случаях тайну исповеди, католические каноны, которым должно следовать и униатское духовенство, требуют безусловной тайны исповеди, допуская исключения только в интересах папского престола. «Удивительно», восклицает Иосиф, «что святейшие папы, только заботясь о собственных выгодах, о своей и своих приближенных безопасности, столь мало помнили о безопасности прочих государств и их государей». Меры, принимавшиеся николаевским правительством и рекомендовавшиеся Иосифом, должны были покончить с этим положением. Правительству перед лицом брожения в прежних польских областях нужно было иметь свою агентуру; ею должно было стать униатское духовенство. Униатская церковь была передана из подчинения римско-католической коллегии министерства внутренних дел в ведение особой греко-униатской коллегии; было запрещено принимать в униатские монастыри католиков и было приказано организовать особые училища для воспитания детей униатского духовенства; было даже издано постановление о закрытии большей части базилианских монастырей, считавшихся специально униатскими, но находившихся в полном идеологическом подчинении у католической церкви.

Однако все эти меры не могли быть проведены сразу, тем более что против них поднялась сильнейшая оппозиция прежде всего среди самого униатского клира, который боялся ссоры с панами и материальных затруднений, так как никаких особых вещественных благ за службу дворянскому государству последнее униатским попам не обещало. А затем в 1830 г. разразилось польское восстание. Иосиф пытался привлечь униатское духовенство на сторону правительства: униатские епископы разослали от своего

имени составленные Иосифом воззвания, в которых униатский клир призывался способствовать всеми силами гражданским и военным властям и выражалась надежда, что «греко-униатская церковь не будет осквернена ни одним изменником и клятвопреступником». Однако униатское духовенство, поставленное между двух огней, либо заняло нейтральную позицию, либо «забыло долг свой», заботясь о личной безопасности и не очень полагаясь на обещания епископов, что император защитит униатских попов от гнева и мести со стороны помещиков. В результате над униатским духовенством стал с 1830 г. «тяготеть мрак сомнения», распространившийся и на Иосифа, к которому стали относиться в петербургских сферах подозрительно. Последний, чтобы доказать свою лояльность, подал заявление о присоединении к православию; но этому заявлению не дали хода и три года держали под сукном, пока Иосиф не приобрел вновь доверия и авторитета.

После 1830 г. петербургские круги окончательно прозрели; к этому времени и относится докладная записка князя Хованского о теснейшей связи между панством и униатским духовенством, которую мы цитировали выше. От всяких поправок и преобразований существовавшего порядка было решено отказаться; чисто политическое значение всего дела было совершенно ясно, и единственное средство исправить положение в желательную для правительства сторону заключалось в ликвидации унии. Иосиф и тут поспешил предложить свои услуги и в 1832 г. подал Блудову проект «воссоединения», предлагавший немедленно подчинить греко-униатскую коллегию синоду, назначить в униатские области православных архиереев и уничтожить все права панов по отношению к сельскому приходскому духовенству. Но этот проект не был принят. С одной стороны, Иосифу уже, как мы говорили, перестали доверять; с другой стороны, в правительственных кругах были умнее Иосифа и понимали, что такое прямолинейное декретирование «воссоединения» сверху ничего, кроме новых затруднений в Литве и Белоруссии и новых неприятностей дипломатического свойства, не принесет. Обратились к верному и испытанному слуге, московскому митрополиту Филарету, опытному старателю всех подобных щекотливых дел. По поручению обер-прокурора и министра внутренних дел Филарет составил свой план, который и стал проводиться в жизнь. Центр тяжести плана заключался в том, чтобы, действуя «скромно, без шума и прежде-

временной огласки», привлечь к православию униатское приходское духовенство мерами воздействия со стороны епископов, которых назначить из верных правительству людей. Филарет разъяснял, как должны действовать архиереи: «дабы снять с пути воссоединения и мелкие претыкания для священников униатских, православный архирей может тем из них, которые наклонны к присоединению, смотря по надобности, подавать следующие мысли: что прежние их выгоды останутся при них ненарушимыми и по присоединении, а в нуждах найдут они новую помощь и покровительство и в православном начальстве духовном, и в благопопечительном правительстве, и что православное духовное начальство, признавая и уважая в них характер священства, не уменьшит сего уважения за некоторые черты внешности, им обычные». В последних словах Филарет имел в виду обычай униатских попов бриться по образу ксендзов и непопулярность в их среде ношения бороды: как в свое время старообрядцы считали бритье бороды искажением «образа божия», так теперь униатские попы считали ношение бороды осквернением для своего сана... Рядом с «поощрительными» мерами Филарет рекомендовал и целый ряд мер «предупредительных», уже чисто полицейского и репрессивного характера; о том, что на эти последние меры возлагались главные надежды, конечно, не говорилось.

К делу приступили с 1833 г. Иосиф был назначен в литовскую епархию (в Вильно); в белорусскую епархию был назначен престарелый митрополит Булгак, ярый униат, но он, будучи одновременно председателем греко-униатской коллегии, жил в Петербурге, а фактическое управление епархией было поручено православному полоцкому епископу Смарагду. Иосиф и Смарагд в тесном контакте с гражданскими властями повели дело энергично. Начались объезды епархий; униатским попам предлагалось добровольно дать подписку о присоединении к православию; согласившиеся получили единовременные денежные пособия, переводы на более выгодные почетные места, особенно в городские церкви и соборы, а также награды скуфьями, камилавками, золотыми наперсными крестами и орденами. Напротив, попы, со стороны которых встречались упорные «претыкания», переводились на худшие места или, по представлениям архиереев, лишались приходов и высылались внутрь империи в монастыри. Над помещиком был установлен неослабный надзор, и к тем, кто вел агитацию против присоединения, применялись

также разные административные меры воздействия. Одновременно с этим греко-униатская коллегия постепенно заменяла в церквах присоединившихся приходов прежние богослужебные книги, переделанные по образцу католических, книгами московской печати, восстанавливала иконостасы, вводила причастие под обоими видами и заменяла католические аксессуары православными; средства, необходимые для этих преобразований, принудительным образом взыскивались с помещиков, за которыми остроумным образом было оставлено до поры до времени право церковного ктиторства, сопряженное с обязанностью содержать церкви в порядке за счет ктитора... Не были забыты и бороды; Иосиф для примера отрастил себе самую православную бороду и весьма поощрял и ласкал тех из присоединившихся униатов, которые следовали примеру своего владыки. Через четыре года этой «скромной работы» плод уже созрел: около $^2/_3$ приходского клира и все епископы дали согласие на присоединение. Тогда в конце 1837 г. греко-униатскую коллегию решились подчинить обер-прокурору синода и стали составлять планы юридического закрепления созданного «духовного единения» между униатской и православной церковью. Тут опять-таки прямолинейным проектам Иосифа предпочли «тихие» методы Филарета, который рекомендовал действовать таким образом: «воссоединение надлежит произвести с возможною тишиною, дабы люди, которые по своим особенным видам не желали бы оного, поздно проснулись для противодействия» и дабы «греко-униатская паства, спокойно последующая своим пастырям и не расстроенная предубеждениями против православия, не была потревожена сильной нечаянностью». Юридически обставить акт воссоединения Филарет рекомендовал так, чтобы этот акт выглядел не в форме приказа свыше верховной власти, но чтобы он был облечен в канонические формы греко-восточной церкви, требующие соблюдения «соборного начала». В соответствии с этим предполагалось созвать собор униатских епископов вместе с высшим приходским духовенством, ряды которого к этому времени были уже сплошь заняты присоединившимися, и составить акт, в котором члены собора объявят о своем решении «признать вновь свое первоначальное единство с восточно-католическою православною церковью... пребывать отныне... в послушании святейшему правительствующему синоду»; последний утверждает акт и испрашивает высочайший указ о подчинении греко-униатской церкви синоду.

«Тишину», однако, соблюсти не удалось. Кто-то «выболтал» секрет всех этих проектов не только чиновникам, но и католическим помещикам, и началось брожение, приведшее в сентябре 1838 г. к весьма неприятной для воссоединителей «нечаянности». 16 сентября в с. Церковне Дриссенского уезда, на границе с тремя другими уездами Витебщины, после торжественной обедни и крестного хода, на которые были собраны в огромном числе крестьяне и в которых участвовали 67 униатских попов, было устроено собрание, принявшее решение стоять за унию и искать помощи и защиты у самого царя. Было составлено прошение на высочайшее имя, подписанное, кроме собравшихся клириков, еще целым рядом других (всего 111 подписей); подписавшиеся просили «уволить из-под власти настоящего духовного начальства», открыть особую типографию для печатания униатских богослужебных книг и особые школы для приготовления униатского духовенства, а если уния должна прекратиться, то разрешить просителям «перейти в римско-католическое исповедание». Весть об этом выступлении произвела впечатление разорвавшейся бомбы; немедленно духовное и гражданское начальство нарядило следствие, которым руководил жандармский полковник Агатонов. Как и следовало ожидать, оказалось, что паны, отсутствовавшие на торжестве 16 сентября, принимали деятельное участие в его подготовке; это была последняя отчаянная попытка польско-литовского панства сохранить за собой хоть некоторые остатки религиозного орудия властвования. Последовал ряд арестов и высылок; началась чистка полицейских чинов с заменой католиков православными, и была отменена выборность уездных исправников; одновременно с этим было решено немедленно закончить «воссоединие». Собор был назначен на 12 февраля, на которое приходилось в 1839 г. так называемая неделя православия; для организации дела был составлен секретный комитет исключительно из гражданских лиц — шефа жандармов Бенкендорфа, министров внутренних дел и государственных имуществ и обер-прокурора синода. Комитет дал директивы и духовному, и гражданскому начальству. Последнее должно было предупредить помещиков, что всякая попытка с их стороны к сопротивлению и агитации против предстоящего акта повлечет за собой высылку и даже конфискацию имений; в распоряжение губернаторов были отправлены казачьи отряды, расквартированные в Полоцке, где должен был произойти собор, и в разных ненадежных местах Литвы и

Белоруссии; обновленная полиция была поставлена на ноги. По существу дело, конечно, было не так страшно, и после расправы с инициаторами и главными участниками петиции 111-ти вряд ли могла вспыхнуть какая-либо новая серьезная «нечаянность». Но николаевское правительство всегда готово было «палить»; и за его орудиями церковные восстановители опять почувствовали себя спокойно. «Епархиальному начальству не нужно теперь уже столь сильно действовать»,— писал 10 февраля обер-прокурору его чиновник особых поручений Скрипицын,— «но только быть внимательному и с помощью гражданского начальства быстро тушить малейшую искру неповиновения, если бы где таковая оказалась».

Собравшийся в такой обстановке полоцкий собор 12 февраля 1839 г. торжественно утвердил заранее составленный секретным комитетом соборный акт. Затем 14 марта был опубликован указ синода, постановивший «епископов, священство и духовные паствы так именовавшейся доныне греко-униатской церкви... принять в полное и совершенное общение... православно-католические восточные церкви и в нераздельный состав церкви всероссийския»; греко-униатская коллегия переименовалась в белорусско-литовскую духовную коллегию и на правах местных синодальных контор подчинялась синоду. Униатскому духовенству, какое еще оставалось ненадежным, приходилось, не теряя времени, превращаться в благонадежное, и к концу 1839 г. одни «образумились» сами, другие были смещены и заменены новыми. «Паству» не спрашивали, справедливо полагая, что она пойдет за новыми пастырями, и римскому папе осталось только «сделать веселую мину при плохой игре». Плоды «воссоединения» сказались, конечно, только позднее, когда постепенно старый униатский клир, обратившийся в православие не за совесть, а за страх, постепенно сошел со сцены и заменился новым поколением, воспитанным в православной духовной школе. Так срослась до полного поглощения церковь с государством в крепостную эпоху. Накануне 1861 г., когда дворянское государство потрясалось в своих основаниях крестьянскими революционными выступлениями, митрополит Филарет ясно сознавал, что если произойдет крушение дворянского государства, то это будет крушением и церкви; «господи, спаси царя и пощади всех нас»,— повторял он. На этот раз его страхи были еще преждевременны; но по существу он был прав — конец империи был концом и синодской православной церкви.

VIII

СТАРООБРЯДЧЕСТВО НА ПОЧВЕ ТОРГОВОГО КАПИТАЛА

1. Социальная организация поповщины

Ранее в VI главе мы охарактеризовали три главнейших направления так называемого раскола: боярское, посадское и крестьянское; там же мы указали, что профессиональный клир, не принявший «новой веры», разделился и различные его элементы примкнули к этим трем основным направлениям, не образуя какого-либо отдельного своеобразного течения старой веры. Из этих трех основных направлений боярское скоро исчезло совершенно со сцены вместе с окончательным исчезновением боярства как определенной социальной группы; уже в 90-х годах XVII в. уцелевшие осколки боярской староверческой фронды растворились в других течениях раскола. Напротив, в посадской и крестьянской среде старая вера получила дальнейшее и чрезвычайно интересное развитие. При этом в форме «старой православной», «древлероссийской» или просто «восточно-православной» веры старообрядчество удержалось в среде посадского сословия и принесло там свои наиболее зрелые и подлинные плоды. Это явление вполне естественное и закономерное. Посадская оппозиция была оппозицией будущих участников господства политического; в сфере социальной посадское купечество уже в XVIII в. отчасти естественным, отчасти искусственным законодательным путем стянуло под свою зависимость почти все «подлые» элементы посадского мира. Поэтому религиозное развитие в среде посадской оппозиции направилось не столько в сторону выработки новой религиозной идеологии, сколько в сторону выработки церковных организаций, организаций господства, оперировавших старой, «древлероссийской», «истинно православной» идеологией и ею опутывавших эксплуатируемые элементы. Развитие посадского раскола базировалось в течение XVIII в. на росте торгового капитала, искавшего всяческих путей для накопления, и всего прямолинейнее было в так называемой *поповщине*, выработавшей к середине XIX в. законченную старообрядческую церковь. Развитие в среде крестьянской оппозиции пошло иным путем. По мере того как первоначальные крестьянские раскольничьи организации, образовавшиеся в конце XVII в., разлагались под

влиянием социальной дифференциации, они распадались на буржуазные церковные организации и на сектантские крестьянские общины, организации борьбы. Помимо того, терзаемое со всех сторон крепостническим государством, крестьянство в течение XVIII и XIX вв. создавало все новые и новые секты. Крестьянская реформация, начавшаяся в конце XVII в., не закончилась еще и в наши дни[1].

В первой половине XVIII в. правительство вместе с синодом вело свирепую борьбу против раскольничьих общин, сложившихся в конце XVII в. на различных окраинах Московского государства. Поэтому начиная с XVIII в. новые общины раскольников слагаются преимущественно за рубежом. Это была такая же оживленная эмиграция и по таким же мотивам, как эмиграция из Англии пуритан[2] в XVI в. и индепендентов в XVI и XVII вв. С особенной силой эта эмиграция шла во время бироновщины, в 30-х годах XVIII в., когда вакханалия властей над раскольниками достигла ужасающих размеров. Старообрядческая «Церковная история» рассказывает, как на Дону «полномочный чиновник» предлагал тамошним раскольникам выбирать между принятием новых книг и виселицей — «и все согласились умереть». «Мучитель подавал лишь знак — и вдруг вздергивались на виселицу и умирали, а по умертвии мучитель повелевал тела бросать в реку, да теми пловущими мертвецами возвестить и прочим нижним станицам, какова постигнет и тех година». В результате этой дикой расправы поднялось будто бы до 40 000 «самых домохозяев» с женами и детьми под предводительством «своего богомудрого атамана Некрасова» и ушло за Дунай в турецкие пределы. От светских властей не отставали в усердии духовные власти. Синод, в распоряжение которого были предоставлены сначала штрафные суммы, взимавшиеся с раскольников за непринятие исповеди и причастия в православных церквах, а затем двойной оклад за ношение раскольниками бороды и платья старого покроя, учредил для лучшего сбора этих средств особую контору раскольнических дел, преобразованную затем, во время пребывания синода в Москве при Петре II, в канцелярию розыскных раскольничьих дел. Главной задачей этого учреждения было не столько обращение раскольников, сколько

---

[1] Имеется в виду конец 20 — начало 30-х гг. XX в.

[2] *Пуритане* — английские кальвинисты, выступавшие за полное осуществление идей Реформации в Англии в XVI—XVII вв. Играли видную роль в Английской буржуазной революции XVII в.

их розыск и взимание с них штрафов и двойного оклада, а также исполнение приговоров над упорными раскольниками. В отдельных областях и городах сыскным делом ведали особые «судии мирские», главным образом из военных, подчиненные канцелярии, в их распоряжение правительство предоставило особые воинские команды, которые употреблялись для разыскивания раскольников в лесах и пустынях. Найденные подвергались суду канцелярии и ее же средствами наказывались: вырывали ноздри, ссылали на каторгу, сжигали раскольничьи иконы и книги. Эта раскольничья инквизиция просуществовала около семи лет, пока двойной оклад не был передан в ведение сената; тогда канцелярия розыскных раскольничьих дел была упразднена и сыск раскольников перешел в ведение гражданских властей, а за синодом остался только суд, производившийся с прежней жестокостью.

Ужасы инквизиции и правительственных репрессий только увеличивали из года в год поток эмиграций. Подводя итоги эмиграции первой половины XVIII в., тот же автор «Церковной истории» пишет: «Населились от веков ненаселяемые отдаленные сибирские и кавказские горы. Умножились российским народом области: малороссийская, белорусская, польская и бессарабская. Наделились тем же уделом в значительном числе целых обществ многие державы: Турция, европейская и азиатская, Валахия, Молдавия, Австрия и Пруссия». Эта эмиграция носила буржуазный характер. Только такие приверженцы раскола, у которых были средства, могли выселиться в зарубежные страны и устроиться там, могли предпринять эмиграцию; крестьянство бежало в лесные и горные дебри и там скрывалось от гонений «антихриста». Заграничные колонии эмигрировавших старообрядцев и дали впоследствии основной контингент адептов старообрядческих церковных организаций, поповщинских и беспоповщинских, т. е. принимавших попов, переходивших из никонианской и синодской церкви, и не принимавших и обходившихся без попов.

Первая ячейка будущей поповщинской старообрядческой церкви была заложена эмиграцией 12 купеческих семейств, выселившихся в 70-х годах XVII в. из Москвы под руководством попа Кузьмы от Всех святых на Кулишках (в Белом городе, цитадели московского купечества) в Стародубье и основавших слободу Понуровку. За московской колонией последовали колонии из других городов — из Калуги, Белева, Орла, Ярославля, Костромы, Великих

Лук, Вязьмы, Юрьева-Польского и еще шести других пунктов. В Стародубье были уже в это время раскольничьи эмигранты из крестьян, так что образовавшиеся в Понуровке, Семеновке, Злынке, Зыбкой (будущем Новозыбкове) и в других местах купеческие слободы сейчас же нашли себе точку опоры. Первое время старообрядческие поселения в Стародубье пользовались значительными льготами, при помощи которых украинские светские и духовные державцы старались привлечь на свои пустынные земли переселенцев из-за московского рубежа. Но после хованщины московское правительство потребовало от украинского гетмана Самойловича принятия репрессивных мер против бежавших на Украину раскольников. Обеспокоились и сами стародубские державцы, опасаясь, как бы и у них московские «воры» не подняли смуты. Тогда началась эмиграция старообрядцев за польский рубеж. Соседние польские магнаты также были заинтересованы в заселении своих обширных и пустынных владений и охотно давали большие льготы не только податного, как на Украине, но и вероисповедного характера. Так, например, Ходкевич в «осадном листе», выданном поселившимся на его землях раскольникам, кроме свободы от податей на первые годы осадничества, свободы передвижения и права торговли на равных основаниях с местным мещанством дал право «вольно» держать попов, ставить церкви, часовни, скиты и монастыри во всех обширных владениях гетмана. Эти условия показывают, что уходила за польский рубеж главным образом посадская часть старообрядчества вместе с белым и черным клиром. Крестьянская часть в значительной доле вынуждена была оставаться в Стародубье. Центром, экономическим и церковным, этой зарубежной старообрядческой эмиграции стала колония на Ветке, острове на р. Соже, на самой границе с Украиной, во владениях мозырского воеводы Халецкого. Эта колония была основана московскими эмигрантами, вынужденными оставить Понуровку. Ветка скоро обросла новыми колониями, занявшими пространство на 40—50 верст в окружности; сначала слобод образовалось 14, а к 1722 г. прибавилось еще 9.

Ветковские поселения стали первым оплотом старообрядческой посадской организации. В какие-нибудь 5—10 лет ветковские слободы разрослись в крупный торговый центр, захвативший в свои руки нити торговли между Левобережной Украиной и Белоруссией, их население достигло солидной цифры — 40 000 человек благодаря по-

стоянному притоку новых эмигрантов из метрополии, привлекаемых вольною и «святою» жизнью ветковцев: «И те слободы расселены, как превеликие города, где премногое число из разных городов беглые богатые купцы, называя себя раскольниками, укрываются от положенных на них податей и рекрутских наборов». От Украины и Белоруссии торговые связи ветковцев протянулись также на восток и северо-восток — на Калугу, Москву, Поволжье, Дон и т. д. Торговая деятельность ветковских старообрядцев опиралась на кустарей Стародубья и отчасти Ветки, которые стали объектом эксплуатации ветковских купцов. Образовавшиеся в лесах и сыпучих песках Стародубья крестьянские старообрядческие общины не могли развернуть зернового хозяйства; им достались наихудшие земли, зачастую непригодные для земледельческой культуры. Отсюда естественно, что в крестьянских слободах развилась кустарная промышленность. Стародубские шапошники, портные, скорняки, шорники, красильщики, рукавичники, бондари и иные первоначально были перехожими ремесленниками, но церковная их связь с Веткой, откуда в Стародубье постоянно являлись попы для совершения треб, очень скоро превратила их в постоянных поставщиков ветковских купцов. Последние предоставляли кустарям кредит, снабжали их сырьем и быстро опутали своих единоверцев густою паутиной экономической зависимости, скрепленною гипнозом «старой веры». Так на этих религиозных дрожжах быстро поднимался ветковский старообрядческий торговый капитал.

Не так быстро, но все же неуклонно рос и стародубский торговый капитал. Постепенно он, опираясь на свои религиозные организации, стал теснить местное православное стародубское купечество, которое в поисках спасения от этой конкуренции обратилось к защите начальства. С 1716 г. «стародубские купеческие люди» заваливают гетмана Скоропадского жалобами на раскольников, которые, «двори и комори (лавки) в городе Стародубье понаймавши и разными товарами понаполнявши, распространяют свои промыслы... и тем стародубских купеческих людей, которые всякие до ратуши подати отбувают и великороссийских желнеров (солдат) беспрестанно кормят, весьма утиснули, через що до крайнего приходят разорения». Жаловались также и на раскольников из Калуги, Брянска, Трубчевска и других мест, постоянно ездивших по стародубским селам для скупки среди своих единоверцев воска, меда, пеньки и других предметов

сырья, оставляя без последнего местных ремесленников. Скоропадский предписал запретить «раскольщикам и иншим великороссийским людям» торговлю в Стародубье из постоянных мест (дворов и лавок), запретить сдачу им внаем «дворов и лавок» и продажу им сырья. Но, конечно, этот грозный универсал остался на бумаге, и «тию их гандлю (торговлю) искоренити» не удалось, для этого прежде всего нужно было бы уничтожить ее базу, ветковский старообрядческий центр. Петровское правительство, связанное в это время с Польшей военным договором и общей борьбой против шведов, ни на какие серьезные меры против Ветки не пошло.

Гроза разразилась над Веткой только в 30-х годах. Пропаганда старообрядчества, шедшая с Ветки и, по выражению Дмитрия Ростовского, отторгавшая, подобно апокалипсическому змею, «от церковного неба яко звезды души людей православных», стала с 20-х годов весьма беспокоить руководителей православной церкви. Нижегородский епископ Питирим просил Петра I разорить «ложную их церковь», но Петр не внял этой просьбе. Только правительство Анны, повсюду разыскивавшее бежавшего тяглеца, обратило внимание на Ветку. Оно пыталось сначала привлечь ветковцев назад в империю разными посулами — прощения вины, права свободного жительства,— но умалчивало о двойном окладе, под ярмо которого, конечно, ветковцы добровольно идти не хотели. Тогда в 1735 г. на Ветку была послана карательная экспедиция под командой полковника Сытина. С Польшей в это время не церемонились: там происходили смуты из-за замещения престола, Россия вместе с Саксонией, выставившие своего кандидата, поддерживали его своими войсками. Сытин произвел первую «выгонку» с Ветки — разорил тамошние церкви и монастыри и выселил около 14 000 человек. Но Ветка скоро опять воскресла. Большая часть монахов, разосланных по русским монастырям, бежала назад, за ними вернулись и многие бельцы, кроме того, возобновился приток новых эмигрантов. Начались новые домогательства православных иерархов о разорении Ветки; но только через 30 лет, при Екатерине II, в 1764 г., произошла вторая «выгонка» с Ветки, и эта колония окончательно была разорена. Ветковские поселенцы разошлись в разные места. Одни пошли в раскольничьи слободы, образовавшиеся еще дальше за рубежом, в пределах киевского воеводства, другие ушли в Сибирь, на Алтай, на р. Бухтарму, где еще раньше образовались починки разных беглых людей.

Но бо́льшая часть принуждена была выселиться назад в соседнее Стародубье. Там, на новом месте, быстро возродилась старая жизнь. Среди девственных лесов выросли торговые слободы, некоторые из них еще при Екатерине II были превращены в уездные города. В Клинцах переселенцы с Ветки завели суконные мануфактуры, число которых в XIX в. возросло приблизительно до 20; кроме того, в том же округе было образовано около 100 различного рода ремесленных мастерских. Клинцовские промышленники завели регулярные сношения с Петербургом и Москвой. Такими же широкими связями располагали и купцы-прасолы Гомеля, который уже в 30-х годах XVIII в. был крупным городом. Все крестьянство Стародубья стало в полную зависимость теперь от стародубских слобожан: оно было для последних рабочею силою и кроме силы капитала было связано с купечеством обаянием алтаря.

Другая линия посадского старообрядчества пошла по Волге и к Уралу, от Керженца. Читатель помнит, что на Керженце еще в конце XVII в. образовалось 77 скитов, переполненных беглыми монахами и попами. В начале XVIII в. к этим скитам прибавилось еще 17. Скиты стали опорным пунктом для раскольничьей колонизации. Керженские леса и болота были еще более глухой местностью, чем трущобы Стародубья; они были прекрасным пристанищем для беглого крестьянства, но для посадских людей ничего привлекательного не представляли. Но рядом была широкая торговая дорога на юг и восток, Волга с ее могучими левыми притоками. В руках старообрядцев оказались вскоре все главнейшие торговые пункты в Нижегородском крае и ниже по Волге. Начиная с Шуи, старообрядцы образовали далее общины в Городце Балахнинского уезда, крупной для тогдашнего времени хлебной пристани, в Горбатове, с прядильными мануфактурами, в Павлове, Лыскове, Макарьеве, Самаре. К концу XVIII в. регистрированных раскольников по берегам Оки и Волги только в пределах Нижегородского края насчитывалось до 46 000. В пристанях и приречных слободах старообрядцы захватили в свои руки все судостроение и торговлю, совершенно оттеснив в сторону немногочисленное купечество, державшееся никонианства. «Держащиеся старой веры живут гораздо богатее держащихся веры новой, а это показывает, что бог благословляет не новую, а старую веру»,— самодовольно замечает старообрядческий писатель. С Волги по Каме посадская раскольничья колонизация пошла на Урал и там

делала такие же блестящие успехи. Уже в 1736 г. тайный советник Татищев доносил в Петербург о старообрядцах на уральских заводах, «что раскольников-де в тех местах умножилось, а наипаче, что на партикулярных заводах Демидовых и Осокиных приказчики едва не все, да и сами промышленники некоторые раскольники, и ежели оных выслать, то, конечно, им заводов содержать некем, и в заводах ея имп. величества будет не без вреда; ибо там при многих мануфактурах, яго жестяной, проволочной, стальной, железной, почитай всеми харчами и потребностями торгуют олончане, туляне и керженцы — все раскольники». Все эти приволжские и приуральские организации поддерживали Керженецкие скиты, откуда получили «учителей» и попов, получавших в скитах «исправу».

Торговые и промышленные успехи старообрядчества, конечно, объяснялись не божиим благословением старой веры, а вполне реальными причинами. Первая заключалась в необыкновенной солидарности старообрядческих бюргеров между собой. Солидарность связывала не только членов одной и той же общины; тут не было ничего удивительного, ибо каждая новая колония должна была завоевывать себе жизнь совокупными усилиями и строилась «миром», устраивала мирское самоуправление. Более того, отдельные общины были связаны такою же солидарностью интересов. Она сказывалась с особенною силою в тех случаях, когда та или иная община терпела катастрофу вследствие репрессий правительства. Ветка оправилась после первой выгонки 1735 г. только благодаря щедрой поддержке, оказанной другими общинами, в особенности нижегородскими; после выгонки 1764 г. изгнанникам помогли устроиться в Стародубье опять-таки единоверцы нижегородские и в особенности московские. С другой стороны, несмотря на все преследования правительства, положение раскольников предоставляло им одну существенную выгоду, которою они всемерно и воспользовались. Как свидетельствует указ [от] 11 декабря 1738 г., до этого времени раскольники платили только двойной оклад, «но от прочего всего освобождены, а купечество и крестьянство, сверх положенного на них подушного платежа, по нарядам рекрут и лошадей, работников конных и пеших ставят и подводы под всякие казенные припасы дают». От всей этой лямки раскольники были освобождены, и, кроме того, селясь на окраинах, они попадали в пределы недосягаемости для чрезвычайных повинностей вроде содержания войска и курьеров — «чрез те места полкам мар-

шев и другим служилым людям проезда не бывает».

В половине XVIII в. старообрядческая буржуазия, российская и зарубежная, обладала уже «великими промыслами и торгами». Правительство Екатерины II учло это обстоятельство как финансовую возможность и отменило целый ряд ограничений, взвалив зато на плечи старообрядцев тягло на общем основании. В конце 1762 г. был опубликован манифест Екатерины, призывавший в Россию селиться людей всех «наций», «кроме жидов», а также приглашавший вернуться в Россию всех русских беглецов, обещая им прощение преступлений и другие «матерния щедроты». Под беглецами в первую голову, как рязъяснил сенат, разумелись раскольники; кроме права вернуться им были обещаны и другие льготы: разрешение не брить бороду, носить какое хотят платье, шесть лет свободы от всяких податей и работ; каждый имел право либо вернуться к прежнему помещику (!), либо записаться в государственные крестьяне или в купечество. За этим манифестом последовал ряд указов, улучшавших положение всех раскольников вообще; были формально отменены указы Петра I о бороде, платье старого покроя и двойном окладе; была уничтожена особая раскольничья контора, ведавшая до тех пор делами о раскольниках; раскольники были допущены к свидетельствованию на суде и получили доступ к выборным должностям. Называя раскольников вообще, эти меры, собственно говоря, имели в виду раскольничью буржуазию, которая и воспользовалась ими самым широким образом. Правительство предоставило зарубежным старообрядцам для поселения местности по р. Иргизу, в Саратовском крае, на старой, давно знакомой «сиротской дороге» с Волги на Урал, по которой в лесах уже был ряд починков беглых людей, преимущественно из казаков. Все это были раскольничьи поселения и славились своим буйным нравом; так, архиепископ казанский Сильвестр в 1727 г. оправдывал перед синодом свою бездеятельность в борьбе с расколом в Саратовском крае тем, что без военных отрядов в слободы на Иргизе «въезжать опасно». Кроме слобод на Иргизе образовалось также несколько скитов, которые были церковными центрами старообрядческого населения края.

Манифест 1762 г. дал толчок к быстрому росту раскола на Иргизе, который к началу XIX в. занял в поповщине совершенно исключительное положение. Организацию переселенцев на новых местах приняли на себя существовавшие внутри России раскольничьи общины и

повели ее уверенным и быстрым темпом. Новые слободы, скиты и часовни росли, как грибы после дождя. Синод просил было правительство не разрешать постройки часовен, чтобы не было православным «развращения», но на его жалобы не было обращено никакого внимания. Мало того, в 1780 г. московские и поволжские купцы-старообрядцы достигли нового и весьма решительного успеха: пустив в ход все свое влияние и не жалея денег на взятки, они добились разрешения на превращение часовни при Верхнеисаакиевском ските в церковь. После организации регулярного культа этот скит превратился в настоящий монастырь, а вслед за ним обстроились церквами и превратились в монастыри еще четыре скита. Таким образом, впервые после векового перерыва возобновился на легальном основании правильный старообрядческий культ; ниже мы увидим все огромное организационное значение этого события. Душою всего дела были московский купец Юршев, ставший первым настоятелем Исаакиева монастыря, вольский купец-миллионер Злобин и вольский же купец, имевший дело и в Москве, Расторгуев; они же давали и средства на постройку и оборудование церквей, не жалея денег, чтобы блеснуть перед никонианами. Так, только утварь для одной из церквей обошлась в 100 000 рублей на тогдашние деньги. Таким путем вся иргизская колонизация сразу становилась под руководство и влияние буржуазного старообрядчества; иргизские монастыри наполнились монахами из керженских скитов, а настоятелями монастырей становились обычно монахи из московских и нижегородских купцов. В слободы, образовавшиеся вокруг монастырей, потянулись не только зарубежные старообрядцы из Польши, но также старообрядцы со всех концов империи, а вслед за ними и все те, кого так или иначе гнал закон: беглые крестьяне, казаки, солдаты, попы. На Иргизе же в Верхнеуспенском ските побывал и Пугачев перед восстанием. Пустынные дотоле берега Иргиза застроились слободами (Криволучье, Балаково, Каменка, Мечетное — теперь Пугачевск), колонисты занялись отчасти земледельческими, отчасти рыболовными промыслами, но всецело зависели от монастырей. Эта зависимость формально была закреплена указами Александра I 1801 и 1804 гг., по которым монастырям, дабы доставить им «вечное незыблемое спокойствие», было передано в собственность 12 534 десятины земли вместе с сидевшими на них крестьянами, т. е. теми же колонистами.

Кроме Иргиза после указов 1764, 1769 и 1785 гг. множество переселенцев из-за границы поселилось в различных городах, записываясь в купечество, и усилило таким образом существовавшие там ранее общины. Наконец в конце 1771 г. легально организовалась московская группа старообрядцев-купцов и сейчас же после этого выдвинулась на первое место как естественный центр старообрядческих буржуазных общин. Москвичи воспользовались чумой, посетившей в этот год Москву: испросив у властей разрешение открыть и содержать на средства группы московских старообрядцев чумной карантин и кладбище за Рогожской заставой, старообрядцы устроили там часовню и создали таким образом организацию, имевшую официальное право на существование под флагом благотворения[1]. В руках рогожской общины к началу XIX в. оказывается уже сила миллионных капиталов, которая заставила преклониться перед собою старые центры — Керженец, Стародубье и Иргиз — и направила по своей воле развитие старообрядческой церкви. «Что положат на Рогоже, на том станет Городец, а на чем Городец, на то́м и Керженец»,— говорили в Керженце и на Волге, а в Саратовском крае им вторили: «на Рогожской дохну́т — на Иргизе попа дадут». Это руководящее положение Рогожской в церковных делах опиралось на руководящую роль рогожского торгового капитала. В начале XIX в. Таганка и Рогожская были как бы головой огромного спрута, протянувшего свои щупальца во все стороны Российской империи, вплоть до крайних ее пределов. Церковная организация поповщины была лишь псевдонимом широкой организации торгового капитала, главными владельцами которого были тогда «благословенные» адепты старой веры. Главное место в торговом обороте этой эпохи занимала торговля хлебом. Рогожская и Таганка задолго до организации специальной торговой агентуры уже имели таковую в лице старообрядческих общин хлебородных губерний: Туль-

[1] На Рогожском кладбище до сих пор стоит любопытный памятник, относящийся к 1771 году, первый памятник, поставленный на кладбище. Это ступенчатый обелиск над братской могилой старообрядцев, умерших от чумы; на восточной стороне надпись (орфография переделана на современную): «Место сие отведено для погребения усопших староверов в лето от сотворения мира 7280 вместо таковых доселе бывших двух кладбищ, единого у Донского монастыря, а второго за Тверскими воротами». На южной и северной сторонах вырезана длинная надпись, представляющая собою стихотворное описание ужасов чумы, ее симптомов и течения; на западной — цитата из Премудр. Солом. III.— *Прим. авт.*

ской, Орловской, Воронежской, Тамбовской, Пензенской, Симбирской, Саратовской, Самарской. Постоянные и правильные сношения общин этих губерний с рогожской митрополией ставили рогожцев в известность о видах на урожай, о ценах на хлеб и давали возможность в наиболее благоприятную минуту и ранее всех других конкурентов производить закупки. Донские, уральские и нижневолжские общины играли такую же роль по отношению к рыбной торговле, общины степных губерний — по отношению к торговле скотом. Рогожское кладбище рассылало во все стороны ходебщиков-офеней[1], в руках рогожцев находилась вся московская ямская слобода — ямщики были сплошь почти все старообрядцы. Неудивительно, что и в Москве, и на Нижегородской ярмарке, и на других крупных ярмарках рогожцы устанавливали цены на все важнейшие товары, их влияние чувствовалось даже в Иркутской губернии, в Бухаре и Хиве. Войны начала XIX в., кончая войной 1812 г., доставили рогожцам целый ряд выгодных казенных подрядов и поставок. В это время капиталы наживались со стремительной быстротою, и нередки были случаи, что простой ходебщик-офеня становился в полтора-два года миллионером.

2. Церковная организация поповщины

Господством посадского бюргерства определились идеология поповщинских общин, их культ и церковное устройство. Ранее мы видели, что посадское течение в расколе, поскольку оно выразилось в событиях 1682 г., не имело той анархически-эсхатологической окраски, какою отличалась крестьянская реформация конца XVII в. Посадские люди были в оппозиции данному правительству и если иногда употребляли «антихристову» терминологию, то никогда не связывали с нею того чувства безнадежности и отчаяния, разрыва с существующим строем и его порядками, какими была проникнута идеология самосожженцев. С точки зрения посадских людей, вина дворянского государства заключалась в том, что оно отняло у посада свободную корпоративную организацию и подчинило его принудительной организации казенного тягла; поскольку эта последняя связывала свободное развитие буржуазии, эксплуатируя ее накопления в пользу казны, она была ненавистна посадским людям. Уничтожение привычных форм культа и

[1] *Офеня* — коробейник, мелкий странствующий торговец на Руси.

корпоративной организации приходов с подчинением приходских попов власти архиереев довершило сумму обид, нанесенных бюргерству. Уходя из дворянского государства и образуя свои свободные общины, посадские люди снова получали свободу развития. Добившись права образовывать внутри государства под тем или иным флагом церковные общины, посадские люди получили также возможность создать по своему желанию организации для накопления и господства. При таком положении дела религиозная идеология не могла блистать новизной. В ней все старо. В противовес правительственной церкви, которая со времени Петра I подпадает под сильнейшее влияние юго-западной схоластики, старообрядческая буржуазная идеология старается держаться именно тех воззрений, которые отзываются особенной стариной. По содержанию эта идеология по-прежнему анимистична, цитированный нами ранее список святых, целителей различных болезней и бедствий в наиболее полной редакции сохранялся и сохраняется в старообрядческих книгах; иконам старинного письма в течение всего XVIII в. придается магическая сила, а иконы нового письма считаются простыми досками и т. д. По форме культа посадское старообрядчество придавало силу только старинным дониконовским формулам; службы и таинства никонианской церкви — не службы и не таинства. Новые элементы идеологии, давшие такой пышный расцвет в иных старообрядческих организациях, не привились в посадской сфере. Никонианская церковь еретическая, но из этого не следует, что на земле нет больше церкви и что в мире царит антихрист, которому поклонились царь и архиереи, и что поэтому надо уходить из мира и даже принимать огненное крещение, чтобы снять с себя всю скверну антихристова мира. Напротив, еще в 1691 г. на соборе на Керженце в составе клирошан и «множества бельцов», главным образом с Волги и с запада, самосожженцы были торжественно отлучены от церкви как «прельстители и прельщенные» и лишены церковного погребения и поминовения. Посадские старообрядцы полагали, что истинная церковь — это старообрядческая церковь и хотя царь еретик, но он является главой правительства, ему надо по слову апостола Павла повиноваться. Антихристова идеология быстро поблекла в умах посадских старообрядцев, и они никогда не вступали в споры по поводу молитвы за царя. В иргизских монастырях, где с конца XVIII в. сосредоточился официально дозволенный старообрядческий культ, поминали за бо-

гослужением не только царя, но и губернатора. Мало того, при всеобщей продажности администрации во второй половине XVIII в. старообрядчеству ничего не стоило купить местных представителей власти и подчинить их всецело своему влиянию.

Оставив в стороне религиозную идеологию, посадское старообрядчество всю энергию своего творчества обратило на выработку церковной организации. Остаться без церкви посадские люди не могли и не хотели: это значило бы внести расстройство в весь житейский уклад, спутать все имущественные и торговые дела, тесно связанные с семейною жизнью, браком и наследованием. Поэтому они резко отмежевались от беспоповщинских толков, выработавших свое учение на новгородских староверческих соборах в 1692 и 1694 гг., которые определили, что так как верные «православного священства в конце лишились», то некому уже крестить детей и венчать браки. Эта внутренняя причина не была единственной. Только церковная организация могла удержать в слепом подчинении верхам многочисленные элементы низов, тянувшиеся к старообрядчеству. Основой всякой церковной организации является культ; культ был немыслим без его профессиональных отправителей. «Без попов нам быть никак невозможно» — так формулировало эту потребность посадское старообрядчество XVIII в. Без священства нет культа, нет таинств. Откуда достать священство? Заботы о священстве, погоня за попами и дали посадскому старообрядчеству кличку «поповщина».

До конца XVII в. вопрос о попах еще не был больным. Мы видели, что реформа Никона сопровождалась массовым смещением старых приходских попов и заменою их новыми. Все смещенные или штрафованные попы ушли в старообрядчество, и культ первое время продолжал функционировать так же беспрерывно, как и ранее. Но в начале XVIII в. это дониконовское священство быстро стало вымирать, а единственный оставшийся верным расколу епископ Павел Коломенский умер, не посвятив на свое место преемника. Без епископа не могло быть священства.

Вопрос о попах стал больным местом старообрядческой церкви. В XVIII в. она пыталась разрешить его двумя путями.

Первый путь открывался благодаря той позиции, какую старообрядческая церковь заняла по отношению к синодской. Эта церковь еретическая, но все же церковь. Даже Аввакум не отрицал за нею такого наименования,

Можно было с соблюдением известных условий принимать попов, уходящих в старообрядчество из никонианской церкви. Нашли указание такого рода у самого высшего авторитета, того же Аввакума: «Аще поп тот проклинает никонианскую ересь и всю службу их и всею крепостию любит старину, по нужде настоящего ради времени да будет поп, и к тем церквам приходите». Этот совет, данный для эпохи гонений, старообрядцы вспомнили, когда пришлось задуматься над вопросом о замещении священнических мест. Решив в принципе вопрос о приеме беглых попов нового рукоположения в утвердительном смысле, поповцы вступили в долгие и жестокие споры по вопросу об условиях приема новых попов. Никонианская церковь еретическая; но канонические правила делили все еретические церкви на три разряда: еретики первого чина могли приниматься по канонам только после вторичного крещения, причем считалось, что если переходит от еретиков поп, то благодать священства им утрачивалась, и новокрещенного заново нужно было посвящать; еретиков второго чина можно было принимать после вторичного миропомазания («перемазывания»), еретиков третьего чина — после простого проклятия ересей («исправы»). По первому чину принимать было немыслимо, ибо не было епископа, который бы посвятил вновь перекрещенного попа. Зато около вопроса о том, какому чину из остальных двух отдать предпочтение, загорелась жестокая полемика, которая велась и в устных спорах, и в полемических сочинениях, и в переписке общин между собою. Защитники третьего чина с формальной стороны были более правы, чем защитники второго чина. Миропомазание немыслимо без надлежаще изготовленного мира[1], которое должно быть сварено епископом; но у старообрядцев было только миро, сваренное в 90-х годах XVII в. на Ветке попом Феодосием Ворыпиным, т. е. сомнительного качества. Когда иссякло это миро, в 1777 г. на Рогожском кладбище было сварено попом Василием новое миро, но оно показалось третьечинникам еще более сомнительным, чем прежнее миро, так как Василий варил его не в специальном сосуде, а в огромном самоваре и при варке пропустил часть положенных молитв. Сомневаясь

[1] *Миро* — состав, употребляемый при совершении миропомазания (христианского таинства), цель которого — наделение божественной благодатью путем смазывания им лба, глаз, ушей и др. частей тела. В православии миро изготавливают из оливкового масла, белого виноградного вина и ароматических веществ.

в качестве мира, третьечинники приводили против перемазывания и теоретические возражения, утверждая, что перемазывание, так же как и крещение, смывает благодать священства. Второчинники отвечали, что по нужде возможны всякие отступления от канонических правил, «по нужде и закону применение бывает»; а избежать уничтожения благодати священства можно самым простым способом: перемазывать попа, одев его в эту самую благодать, т. е. в полное священническое облачение. Теоретическая слабость этой позиции возмещалась ее практическими выгодами: признание третьего чина вело к соглашению с никонианской церковью, а признание второго чина подчеркивало особенность и различность старообрядческой церкви от синодской. Полемика не прекращалась, и было решено для окончания спора о перемазывании созвать собор. Он состоялся в 1779—1780 г. в Москве, на Рогожском кладбище. На сторону второго чина стал Юршев и все купечество, а третьечинники остались в меньшинстве. В виде уступки им было решено только уничтожить подозрительное миро, сваренное Василием. Лидер меньшинства Никодим Колмык пошел тогда на прямое соглашение с синодской церковью, и в 1800 г. было учреждено единоверие, к которому присоединилась часть стародубских старообрядцев из среды мещанства. Единоверцы признали иерархию и догматы синодальной церкви, а взамен получили клир, обязавшийся служить по старым обрядам.

Но еще задолго до решения собора 1779 г. в поповщине почти исключительно господствовала практика перемазывания. Ее проводили Керженец и Ветка — эти первоначальные иерархические источники и ученая академия поповщины. На Керженце центром культа был скит Смольяны, или Старый Керженец. У тамошнего попа Дионисия Шуйского был запас мира и даров, освященных еще при патриархе Иосифе, в Смольянах и производилось первоначально перемазывание[1] беглых попов. Но с XVII в. перемазанский центр переместился на Ветку. Основателем правильного культа на Ветке был уже упомянутый поп Феодосий Ворыпин, начавший свою церковную карьеру попом в Рыльске еще при патриархе Иосифе. Когда начались преследования старой веры, Феодосий бежал на Дон и там принял деятельное участие в противомосковском

---

[1] *Перемазывание* — обряд миропомазания над беглыми попами в связи с переходом их в новое религиозное направление. Отсюда *перемазанцы* — одно из направлений беглопоповцев.

движении. Выданный Москве, он был сослан в Кирилло-Белозерский монастырь, откуда, притворившись покаявшимся, получил возможность уйти. Он отправился сначала на некоторое время в Поморье, а потом ушел на Керженец, где скоро приобрел большой авторитет, был выбран преемником умершего около 1691 г. попа Дионисия и получил запасные старые дары. Вследствие преследований правительства Феодосий должен был бежать на Ветку и по дороге, в Калуге, набрел на старую заброшенную церковь, в которой оказались престол и антиминс[1], освященные еще патриархом Иосифом, и иконостас эпохи Иоанна Грозного. Феодосий завладел этим сокровищем, в глухую ночь освятил в церкви дары и со всеми сакралиями явился на Ветку. Там его заботами была достроена церковь, заложенная еще до его прихода, заведен правильный культ, организована «исправа» попов посредством перемазывания и миссия в старообрядческие общины. Недостатка в попах, уходивших из синодской церкви и бежавших на Керженец и Ветку, не было. Как мы видели в предшествующей главе, попов в первой половине XVII в. было «свыше потребы». И в те периоды, когда безместных и бродячих попов Петр забирал в солдаты, а таже во время «разборов» Анны масса попов бежала на Керженец и Ветку. Не обладая высокими моральными достоинствами, они, однако, имели неоспоримое право совершать таинства и с распростертыми объятиями принимались в старообрядческих общинах. С Ветки и Керженца «исправленные» попы «рассыпались повсюду... и по всем местам от ветковской церкви таинство причащения разносили... сии же самые попы-бродяги в мирских домах новорожденным молитвы чистительные давали, младенцев крестили и умерших по ночам отпевали... чем везде простаков обольщали». На Ветке же при монастырях было организовано иконописание и устроены склады старопечатных книг, скупавшихся за московским рубежом: иконами и книгами Ветка снабжала весь старообрядческий мир. Объединяющая и подчиняющая сила культа проявилась в достаточной мере и из такого ненадежного центра, каким была Ветка; когда же «засияло солнце православия»

---

[1] *Антиминс* — льняной или шелковый платок с зашитыми в угол частицами мощей, с изображениями Христа в гробу и 4-х евангелистов по углам. Возложение его на престол (стол, стоящий в алтаре) — необходимый ритуал перед совершением причащения и освящения новых храмов.

на Иргизе, то иргизские монастыри благодаря стараниям Юршева получили исключительное право мироварения и перемазывания: «Чтобы нигде вновь не принимали пришедших священников, кроме святой церкви (Иргиза), но отсылать бы всех таковых ко святой церкви для лучшего законоправильного во всем рассмотрения, а кто хотя где по какой необходимой нужде какого вновь пришедшего священника и примут, то о том бы вскорости дать от того места знать по святой церкви».

С этого времени старообрядческий культ еще более централизовался и окреп. Слабая сторона его заключалась только в сомнительных качествах попов и в постоянной опасности лишиться и таких клириков вследствие преследований правительства. Это обстоятельство едва не привело к расколу в поповщинском расколе. Некоторые саратовские купцы во главе со Злобиным в 90-х годах задумали своеобразный переворот — вступить в соглашение с синодской церковью и на приемлемых условиях получить оттуда попов. Вероятно, эту единоверческую тенденцию внушили Злобину его приятели из екатерининских сановников, которые были в курсе подготовлявшегося правительством проекта введения единоверия. Злобин рассчитывал, что тогда все саратовское старообрядчество окажется под его руководством и исчезнет необходимостью оглядываться постоянно на Москву. Через Юршева саратовцы вступили в переговоры с казанским архиереем и петербургскими правящими сферами; но когда в Москве на Рогожской об этом узнали, то едва не убили Юршева, а затем и скитские «старцы» на Иргизе подняли такую бурю, что Злобин и его партия поспешили забить отбой и постарались свалить все на Юршева. С этого времени Рогожа захватывает уже окончательно руководство Иргизом в свои руки, попытка измены стоила саратовцам потери влияния на Иргизе. Вероятно, за этой церковной борьбой крылась какая-то борьба рогожской и саратовской групп торгового капитала. Однако эта сторона дела до сих пор остается невыясненной.

Ненадежность клира из беглых попов заставляла старообрядцев постоянно возвращаться к вопросу о другом пути организации клира и культа — пути, который поставил бы старообрядческую церковь в совершенно независимое положение от беглых синодских попов. Надо было создать самостоятельную иерархию во главе с епископатом, который мог бы поставлять попов из среды самих старообрядцев. Задача была разрешена только в XIX в.; но

весь XVIII в. наполнен характеристическими попытками разрешить ее.

Искания архиерейства в XVIII в. носят отчасти анекдотический, отчасти чисто легендарный характер. Когда «солнце благочестия» померкло в Москве и в Константинополе, стали ходить рассказы, что оно ярко горит где-то в «опоньской стране», «на Беловодье», и что не все восточные патриархи заразились латинскою и кальвинскою ересью, но что в Антиохии сохраняется правая вера. Как ни фантастичны были эти рассказы, они побудили снарядить целую экспедицию в Турцию, куда был послан в начале XVIII в. некто Леонтий. Результаты были неутешительные: Леонтий убедился, что нигде на Востоке нет истинного православия. Столь же неудачна была попытка старообрядцев-ветковцев в 30-х годах получить архиерея из Молдавии при помощи тамошнего митрополита Антония: посланный туда старообрядцами кандидат в архиереи Варлаам усомнился в благочестии Антония, тот обиделся и отказал в посвящении. В то же время москвичи едва не нашли себе «настоящего» архиерея, некоего Епифания, проходимца первой руки, но действительно посвященного в епископский сан. Епифаний ссылался этапным порядком в Соловецкий монастырь под смирение и сидел под арестом в Москве. Москвичи-старообрядцы уговорили его перейти к ним. Устроили ему побег и привезли на Ветку. Там он пробыл несколько лет, но и он и старообрядцы остались друг другом недовольны: первый — тем, что его держали в затворе, вторые — тем, что он оказался «обливанцем» весьма недобродетельного образа жизни. Карьера Епифания кончилась вместе с разгромом Ветки Сытиным. В 50-х годах XVIII в. появились на Ветке еще два архиерея, но оказались еще хуже Епифания. Первый был настоящий самозванец, некто Афиноген, только выдавший себя за епископа; он кончил свою карьеру тем, что перешел в католичество и поступил в Польше в жолнеры. Второй, Анфим, должен был принять заочное посвящение в назначенный день и час от Афиногена, уехавшего уже в Польшу, но оказалось, что в назначенный день и час Афиноген был уже блестящим офицером и никакой обедни не служил. История оказалась настолько скандальною, что в списке своих архиереев старообрядцы ни того, ни другого не помещают. Неудачи не охладили желания получить архиерея. С одной стороны, в 1765 г. возникла среди московских старообрядцев фантастическая идея посвятить епископа рукою мощей митрополита Ионы, причем молитвы вместо

мертвеца должен был читать поп. С другой стороны, на этом стремлении екатерининское правительство обосновало переговоры о единоверии: Румянцев в 80-х годах предложил старообрядцам получить архиерея из синодальной церкви при условии соблюдения старых обрядов. Мы уже видели, что 1800 г. это воссоединение части старообрядцев с синодальною церковью стало совершившимся фактом. Таким образом, в XIX век поповщина вступает, правда уже сама потрясенная расколом, но совершенно определившейся социальной физиономией, с многочисленным составом, с правильным культом, хотя и с сомнительным священством. Ей недостает главы — епископата, но и эта последняя задача благополучно разрешается в XIX в.

3. Беспоповщинские организации

Беглопоповщинские толки раскола в XVIII в., будучи с самого начала организациями определенного социального состава, не обнаруживают тенденции к идеологической эволюции. Эта последняя обнаруживается в других религиозных течениях, претерпевших в течение XVIII в. социальную эволюцию. Корни последних течений восходят также к религиозному кризису конца XVII в., именно к тем группировкам, которые придерживались прямолинейной эсхатологической идеологии и считали, что «благодать священства взята на небо». Их принято называть в совокупности «беспоповщиной», но под этим названием разумеются вообще все общины, не имеющие священства, независимо от их истории и социального состава. Между тем при ближайшем рассмотрении оказывается, что беспоповщинские общины, будучи первоначально почти исключительно крестьянскими, не все имели одинаковую судьбу. Одни пережили социальную дифференциацию и превратились в буржуазные организации; другие были и остались чисто крестьянскими сектами. Первые мы и рассмотрим в настоящей главе.

Мы видели, что одним из первых раскольничьих поселений была выговская община в Поморье. Эта община стала одною из метрополий беспоповщинского старообрядчества. За исключением руководителей, князей Андрея и Семена Мышецких-Денисовых и шунгского дьячка Данилы Викулина, первоначальный состав выговской общины был чисто крестьянский, с некоторой примесью монашеского элемента, именно непокорных монахов Соловецкого монастыря, не желавших принять «никоновых новин и

затеек». Первоначальные условия существования выговской общины, состоявшей из двух скитов, Данилова и Лексы, и двенадцати пашенных дворов, были крайне тяжелыми. Приходилось завоевывать жизнь среди суровой девственной природы, строиться и поднимать новь среди пустынной дремучей тайги, «пашни пахати по межам и по лесам». Частые «зябели» уничтожали посевы, и «бысть у них велия хлебная скудность и глад», когда приходилось довольствоваться «соломенным хлебом». Вновь основанная община была отрезана от всего остального мира полным бездорожьем, да и сама она имела достаточные основания до поры до времени не выдавать своего существования. Но почти невыносимые условия жизни скоро заставили выговцев отказаться от обособленности от остального мира. Пришлось волей-неволей отрядить комиссионеров «на Низ» для «хлебного промыслу»; хлеб добывался отчасти на скудные средства, оказавшиеся у коекого из братии принесенными «из миру», отчасти «милостынею». Тяжелыми усилиями выговцы завоевали наконец себе право на существование, проведя полумонашескую, полукоммунистическую организацию. Было введено строгое разделение труда, были устроены особые мастерские для каждой отрасли производства: кельи «лучину щепати и дровни делати», келья «чеботная швальня», «портным швалям швальня», кирпичные заводы, кузницы. Была проведена также общность потребления. «Чиноположение», составленное для общины, гласило: «Все иметь в казне общим, у себя не иметь ни денег, ни платья, ни иных вещей»; никто не может покупать себе предметы потребления, но должен брать их «с казны», т. е. из общего запаса продуктов, вырабатываемых общиной и принесенных с собою из мира ее членами; «трапезу иметь всем общую, кроме немощных; пища и питие всем равны; недужным же, по благословению, прибавок давать». Первоначально общежитие было общим и для мужчин, и для женщин; но «сено уберечь от огня» оказалось трудным, и это обстоятельство заставило сделать первое отступление от коммунистического строя. Неподалеку от Выгорецкой обители срубили особый женский скит на р. Лексе, откуда он стал называться лексинским. Наряду с выгорецким «киновиархом», выборным старшиною, появилась лексинская «матка», настоятельница лексинской обители. Лексинские сестры не смогли обойтись без помощи Выга; с Выга им прислали особых «служителей», которые должны были исполнять для Лексы всю пашенную и прочую «мужицкую» работу.

На Лексе остался только коммунизм потребления, но не производства, да и тот часто нарушался, как видно из правил 1731 г., устанавливающих особый режим для «постниц», т. е. для сестер особо строгого послушания. В этих правилах те нормы, которые в «чиноположении» трактуются как общеобязательные, ставятся уже только постницам как чрезвычайные.

Так устроились «вышнего Иерусалима граждане, в дебрях живущие». Их первоначальное коммунистическое устройство, продиктованное условиями борьбы за существование, знаменовало собою в то же время полное отрешение от обитаемого мира. Мир, оставленный выговцами,— царство антихриста; выговцы — это единственная оставшаяся верною горсть людей, на которых антихрист не успел наложить свою печать. Они составляют «святую церковь»; эта церковь истинная, ибо она терпит гонения от антихриста, как предсказано в Апокалипсисе. Она, церковь эта,— «солнцеодеянная невеста Христа» — ради получения «вечной светлости» должна теперь, как предсказано Апокалипсисом, бежать от антихриста в пустыню и терпеть там мучения, «в страданиях и терпениях быти». Во всем обнаруживается противоположность мира и церкви, ушедшей в «пустыню». В мире царит антихрист; выгорецкие киновиты — «христиане евангельского проповедания»; в мире антихристовом — рабство одних другим, у выговцев — все равны. Царь не нужен выговцам — «за царя бога не молим»; из мира антихриста они не принимают и попов — «священства не имеем и беглых попов не принимаем... и особенных наставников не имеем». Со времени Никона «благодать божия взята на небо», ибо все в вере: пока хранил клир веру, был он истинным клиром, а как начал «новоучити и новодействовати», так вера «лучи благодати своея» от него спрятала; священства не будет до кончины мира, «она же не закоснит». Временно, на короткий срок, оставшийся до кончины мира, возможно обойтись без священства, ибо священство нужно для житейских потребностей, как брак, крещение и т. д., но эти потребности теперь, перед лицом вечности, потеряли всякий смысл. Даже более того, пред лицом близкой кончины мира всем верным надо стараться попасть в число 144 000 девственников, запечатленных ангелом Апокалипсиса: «сии суть куплены первенцы богу и агнцу», и девственные выговцы будут с ними, а «блуд творящие» будут вместе с убийцами вечно мучиться в озере, горящем огнем и жупелом.

Однако целый ряд условий очень скоро разрушил и первобытный коммунизм, и эсхатологическую идеологию выговской общины. Община не могла существовать как обособленное хозяйство, без всякого притока хозяйственных благ извне. Это показали уже самые первые годы. По мере того как увеличивалось количество выговских скитов и дворов и росло их население вследствие постоянного притока беглецов из внутренней России, потребность в обмене все более и более увеличивалась, а поездки на «хлебный промысел» на Низ стали регулярными. Пришлось «промышлять хлеб и деньги». Выговцы должны были «закортомить» рыбные промыслы на мурманском берегу, на Выге и на многих других озерах; несколько южнее, в Каргопольском уезде, заарендовали пашенную землю; в широких размерах развили охоту и торговлю пушным товаром. Постепенно из первобытной коммуны выговская община превращалась в крупное торгово-промышленное предприятие на артельных началах. Появились выговские конторы и агенты в Вытегре, на заводах в Петрозаводске, Москве, Нижнем и даже в Стародубье (в Ардони). При конторах были постоялые дворы и амбары, где выговцы «своих людей держаша для торгу и приезду всех». Во всех этих пунктах образовались, конечно, и религиозные поморские общины. В самой выговской общине начало проводиться строгое различие между «скитниками» и «работными людьми»: первые были хозяевами и руководителями, вторые — простыми работниками, хотя и участниками в прибылях.

Экономическая и социальная дифференциация очень скоро разрушила и старую идеологию. Уже в 1702 г. выговцы были вынуждены сделать первый шаг к примирению с «миром». Петр организовывал в это время железные заводы: один из них, Повенецкий, строился близ Выговской пустыни. Выговцам была официально предложена свобода жительства в их пустынях, скитах и селах, и свобода богослужения по старопечатным книгам с условием, чтобы они «в работах к Повенецким заводам были послушны и чинили бы всякое споможение по возможности своей». Приходилось выбирать либо открытый конфликт с антихристом, либо договор с ним и, следовательно, отказ от теории антихристов государства. Были такие среди выговцев, которые готовы были даже «огнем скончатися»; но руководители Выга, Денисовы и Викулин, высказались против ссоры и настаивали на принятии правительственных условий и даже молитвы за царя, «ибо мы живем на

(его) государя земле, он охраняет нас от врагов, печется о внутреннем *порядке, ограждает имущество и личности наши от чужого произвола»*. Тут уже вполне ясно звучит собственническая идеология, незаметно пришедшая вместе с промыслами и торгами на смену коммунистической. «Иго работы его императорского величества», заключавшееся в «рудосыскании и подъеме», т. е. в старательском добывании руды, было возложено, конечно, на крестьянское население и на новых переселенцев, которые, прослышав о разрешении «свободного жития» выговцам, стали «собиратися и поселятися на блатах по лесам между горами и вертепами и между озерами в непроходных местах». А руководители Выга шли в примирении с миром все дальше и дальше. Прослышав, что жена Петра, Екатерина, хотела бы иметь оленей, они стали с 1722 г. почти ежегодно доставлять «всемилостивейшей государыне» партии по 50—80 живых оленей и называли себя в сопроводительных письмах «богомольцами» императрицы; затем выговцы без сопротивления приняли двойной подушный оклад, установленный Петром для раскольников.

В 1722 г. настал случай, вследствие которого новую идеологию примирения с государством выговцам пришлось сформулировать официально. Уступая настояниям синода, у которого свободный Выг был бельмом на глазу, Петр согласился послать на Выг иеромонаха Неофита, чтобы последнему «имети о происшедшем несогласии тихое, кроткое и безопасное разглагольство, принуждения не творити насильна». Неофит рассчитывал во время «разглагольства» спровоцировать выговцев на какое-либо антиправительственное выступление и таким путем создать предлог для разгрома Выга, но вышло по-иному. При первых же пробах публичного «разглагольства», устроенных в Петрозаводске в присутствии военного начальства и заводских мастеровых, Неофит оказался чересчур слабым в сравнении с выговскими начетчиками и был вынужден от публичных диспутов отказаться. Тогда он дал выговцам 106 вопросов в письменной форме, потребовав письменного же ответа. Составление ответов было поручено Денисовым, которые сочинили целый трактат, свыше 500 страниц по современному книжному формату; это и были знаменитые «Поморские ответы». На все провокационные вопросы Неофита там даны очень осторожные, но все же недвусмысленно формулированные ответы. Церковь российская до Никона была православной; Никон ввел несогласные с древним восточным православием «догматы»

и обряды, и потому выговцы их не принимают. Но они отнюдь не считают царей еретиками; вопроса об этом «нелепом причитании» они и слышать не хотят, «и вопрошаемых таковых словес произносити ужасаемся». Не дело выговцев исследовать вопрос о благочестии Алексея, Петра и других царей; их дело — «государю от вседержащия божия десницы поставленному честь, покорение, благодарение и всеверное служение всеусердно воздавати». «Мы и святейший правительствующий синод,— продолжают «Ответы»,— не уничтожаем, но честно почитаем, и архирейского достоинства бесчестным словом не оглаголуем... и суда (ему) наносити не дерзаем... и прочия от бога почтенных всероссийских градоправителей и военные персоны должны не судити, но честно почитати и бога за них молити», мы и «прочих православных христиан осуждати опасаемся»; дело выговцев «не прочия судити, но свое спасение рассуждати и соблюдати». Поворот был полный. Беглые крестьяне превратились в честных буржуа, а слуга антихриста — в охранителя их священной собственности. После этого и на рекрутчину стали смотреть иными глазами, и в 1732 г. Выг ее принял с правом откупа по 120 руб. за рекрута.

При таких отношениях к «миру» выговцы счастливо выпутались из бед, не раз грозивших им в царствование Анны, когда синод, пользуясь подозрительностью аннинского правительства, стремился разгромить Выг при помощи ложных доносов, пускавших в ход без всякой проверки и церемонии. Особенно тяжелый момент был в конце 30-х годов, когда по доносу одного из выговцев, Ивана Круглова, имевшего личные счеты с некоторыми членами общины, на Выг была отправлена целая карательная экспедиция во главе с Квашниным-Самариным. Выговцы обвинялись в прельщении и в перекрещивании православных, в отрицании брака и в том, что всех царей, архиереев и патриархов после Никона считают «неблагочестивыми и некрещеными» и не поминают за богослужением никого из царствующего дома. Последнее обвинение Круглова в глазах правительства было самое тяжкое, но совершенно лживое. Первые три имели под собою основания, поскольку в крестьянской части выговцев, как мы увидим ниже, еще продолжали жить элементы «антихристовой» идеологии и «нетовские» настроения. Когда в марте 1739 г. Квашнин-Самарин с подьячими, попами и большой воинской командой явился на Выг и арестовал Семена Денисова, там началась паника; в мужском и женском скиту приготови-

лись гореть и подложили даже к часовням «смолье», а работные люди готовились «разбежатися». Но Семен Денисов и другие руководители общины не одобрили паники, настойчиво предлагали «ничего сего не творити без благословения», доказывали, что страдать «не за что», и готовились «ответствовать о житии своем». Эта готовность и уверенность в благополучном исходе покоились на учете достижений «жития» за последние 15 лет — на учете «ига работы императорскому величеству», торгов и промыслов, «еленей», посылавшихся и Анне, новой идеологии «Поморских ответов» и строгого соблюдения молитвы за царя. Уверенность оправдалась: на очной ставке с Семеном Денисовым Круглов отказался от своих обвинений. Денисов был освобожден, комиссия прекратила следствие и уехала, а Круглов был обвинен в ложном доносе и в упорном расколе и был замурован в одиночную камеру в Шлиссельбургской крепости, где и умер от добровольной голодовки. Выговцы, конечно, приписали такой оборот дела силе своих молитв. В распоряжении руководителей общины оказался еще один лишний аргумент в пользу истинности и спасительности старой веры.

Таким образом, выговская община примирилась с миром, но находившиеся под ее влиянием крестьянские раскольничьи поселения в прежних Архангельской и Олонецкой губерниях не пошли на этот раз за нею и откололись, образовав свои самостоятельные согласия. Для крестьянского элемента поморских общин примирение выговцев с миром было не чем иным, как поклонением «зверю», принятием его печати. «Зверевы указы паче евангелия (выговцы) облобызали, помалу начали в мире проживати и свое благочестие забывати; домы и фабрики созидали, а христиан, яко разбойников, суду предавали». И крестьянская часть поморцев, в лице наставника Филиппа, отрясла выговский прах от ног своих и пошла своею дорогой.

С этого времени в поморском согласии окончательно возобладала новая, «евангельская» идеология, пришедшая на смену старой эсхатологии. Поморцы теперь стали действительно «христианами евангельского проповедания», как они провеличали себя в «Поморских ответах». Ранее представителями евангельского направления были отдельные лица: Андрей Денисов, учившийся отчасти в Москве, отчасти в Киеве «грамматическому и риторическому разуму», его брат Семен, который «грамматику, риторику, пиитику и часть философии довольно изучил», Вавила,

один из помощников «пророка» Капитона, который, по словам Денисова, «бысть разумом иноземец, веры лютерския (!), глаголати и писати учился довольно времени в парижской академии». Но до сих пор эсхатологическая идеология заглушала первые ростки того протестантизма, который в зародыше уже был налицо даже в первые времена существования Поморской общины. Не принимая беглых попов, поморцы уже любили повторять слова Златоуста «сами себе священницы бывайте» — идея, знакомая уже на практике издавна из истории новгородских и псковских религиозных исканий и соловецкого сидения. В то же время Андрей Денисов в своих посланиях и словах начал усиленно развивать идеи оправдания верою и свободы веры: «Многа строения духовная, но едино основание — вера православная кафолическая», без которой не может быть богоугодна никакая добродетель. Вера никому не подвластна, но над всеми царствует и владеет; с другой стороны, и человек «самовластен», «вольную волю» дал всем бог «работати», как кто хочет, «еллином и жидовом, и еретиком, и христианином, правоверным и грешним». В ученой форме здесь отражается не что иное, как влияние изменившихся условий жизни, заставлявшее мириться с «миром» и провозглашавшее «произволение» каждого в выборе «пути спасения» на место прежнего резкого разделения на Христову церковь и антихристов мир. Когда прочное и мирное житие и капиталистические успехи заставили поморцев окончательно примириться с миром и влиться в русло его повседневной жизни, пришлось выработать более вульгарную идеологию и практику культа не для краткого срока до кончины мира, «которая не закоснит», но для постоянного действия как норму. Настоятельнее всего эта нужда почувствовалась в среде тех поморцев, которые жили в миру. Новая идеология и практика культа вырабатывались преимущественно в Москве, вокруг Московской поморской общины, сгруппировавшейся около Монинской Покровской часовни. Эта часовня была учреждена почти одновременно с Рогожской и под тем же предлогом; называлась так по имени купца Монина, на имя которого была куплена земля.

Первый вопрос, ставший со всею остротою, был вопрос о браке. Поморцы, а вслед за ними и монинцы вышли из затруднения простым способом. Они признали, что в браке надо различать две стороны: сторону обрядово-богослужебную, которая теперь на практике стала неисполнимою, и сторону внутренней необходимости, освященную

заповедью божиею о размножении рода человеческого. Если исчезла благодать священства, то нерушимо стоит заповедь божия, поэтому брачное сожитие не должно прекращаться. Но брак есть определенное учреждение, которое не может обходиться без соблюдения определенных формальностей. Пришлось выработать особый «брачный устав», воспроизводивший в общем традиционные бытовые обрядности домашнего благословения жениха и невесты почти без изменения в том же виде, как их описывал в XVII в. Котошихин[1]. Центр тяжести брака переносился на эти домашние церемонии, причем были введены также некоторые публично-правовые требования, установленные в полном соответствии с тогдашним крепостным укладом, а именно: от всех вступающих в брак требовалось дозволение родителей, сверх того от служащих — разрешение начальства, а от господских крестьян — представление отпускной. Присутствие особых свидетелей придавало всей церемонии черты публичного акта; после домашнего акта следовало уже в качестве придатка благословение наставника в часовне. Таким путем был разрешен самый важный вопрос о браке. Труднее было установить нормальные отношения к миру. Ремесло и торговля требовали постоянных сношений с «внешними», т. е. никонианами и с раскольниками других толков; между тем всякое сближение такого рода оскверняло беспоповца. Но с тех пор как потускнела эсхатологическая идеология, абсолютное запрещение сношений с «внешними» потеряло и смысл и силу, относительное же запрещение было легко урегулировать, примирив тезис греховности «внешних» с практической необходимостью вступать с ними в общение. Выход был найден там же, где его нашло в свое время фарисейство иудейской общины второго храма: установили особый епитимейник, расписывавший епитимии поклонами, постами и срочным отлучением от общения за сношения с «внешними». Епитимейник монинцев допускает под условием той или другой епитимии широкое отступление от обособленности. «По нужде» допускается совершение

---

[1] *Котошихин Г. К.* (ок. 1630—1667) — писатель, состоял в русском посольстве (1658—1661), которое вело переговоры со Швецией. В 1664 г. послан в войска князя Я. К. Черкасского. Перебежал к литовцам, а в 1666 г. принят на шведскую службу. Казнен за убийство хозяина дома, в котором жил. Автор сочинения «О России в царствование Алексея Михайловича», изданного в 1880 г., — ценного источника по истории государственного строя России середины XVII в.

браков по инославному чину у инославного попа, допускаются смешанные браки поморцев с «внешними», допускается широкое общение в пище и питье. Далее стоял вопрос о культе. Раз благодать священства взята на небо, то евхаристия должна прекратиться, но отсутствие освященного клира и евхаристии для мониинцев не означало прекращения культа вообще. «По нужде» поморцы и монинцы выработали ритуал, в общем сходный с протестантским ритуалом. Богослужение заключалось у них не в магических церемониях, а в общественной молитве, пении и чтении под руководством выборного наставника из ученых собраний, обучавшихся в поморских скитах; культ отправлялся кроме общественной Монинской часовни в домашних молельнях в купеческих домах.

В результате, если не в принципе, то на практике поморцы стали действительно «христианами евангельского исповедания», но оставаться такими навсегда они не хотели. Признавая, что законная иерархия пресеклась со времени Никона, они теперь уже находили, что она пресеклась не навсегда, но может и восстановиться, как восстанавливалась после эпох арианства и иконоборства. Поэтому когда в 1760 г. в Москве рогожцами был поднят вопрос о необходимости иметь законного архиерея, поморцы вступили с рогожцами в переговоры и согласились на соединение поморской и поповщинской церквей в случае, если удастся найти общими усилиями архиерея. Но на общем соборе поповцев и поморцев 1765 г. вопрос об архиерее решен не был; кроме дикого проекта посвящения архиерея рукою митрополита Ионы, оставленного в конце концов без исполнения, других способов добыть архиерея ученые поморцы и поповцы найти не могли. Поморцам пришлось остаться при упрощенном культе и существовать отдельно от поповщинской церкви.

Такую же эволюцию прошло другое беспоповщинское согласие, так называемое федосеевское. Основатель этого согласия Феодосий Васильев, дьяк Крестецкого яма из рода бояр Урусовых, был сначала главою новгородской староверческой общины и руководителем уже упоминавшихся новгородских соборов 1692—1694 гг., на которых было проведено учение об окончательном исчезновении истинного священства. После 1694 г. он отправился в Польшу и там основал несколько беспоповщинских общин, получивших название федосеевских. Из Польши Феодосий поддерживал деятельные сношения с Выгом, но разошелся с выговцами во взглядах, а после того, как выговцы поста-

новили молиться за царя, произошел в 1706 г. окончательный разрыв федосеевцев с поморцами. Феодосий отряс прах от ног своих и заявил: «Не буду нам с вами имети общения ни в сем свете, ни в будущем». Около 1710 г. Феодосий пытался организовать общины в России, в Великолуцком и Дерптском уездах; но в 1711 г. он был арестован и умер в Новгородской тюрьме, а основанные им в России общины быстро распались вследствие правительственных репрессий. Напротив, федосеевские общины в Польше продолжали жить и расти. Состав этих общин был первоначально крестьянский с некоторою примесью посадского элемента; но еще до льготных мер Екатерины II в них началась социальная дифференциация, создавшая буржуазные верхи, которые не могли уже удовлетвориться старыми нормами и эсхатологической идеологией. После указов Екатерины II множество федосеевцев, преимущественно купцов, переселились в Россию и образовали общины в Петербурге, Новгороде, Ярославле, Стародубье (Злынке), Старой Руссе, Пскове и Риге. В Москве одновременно с учреждением рогожской общины федосеевцы учредили свою общину за Преображенской заставой. Преображенское кладбище с часовней, богадельней и молитвенным домом. Для получения разрешения на основание общины и для ее сохранения федосеевцам пришлось отказаться от принципов основателя их группы и ввести молитву за царя. Преображенская община очень скоро заняла совершенно особое положение и выработала свою идеологию, создав так называемое преображенское, или федосеевское, согласие в беспоповщине.

В противоположность поморцам, федосеевцы не хотели сходить со строго пуританской позиции. Пуританство казалось им необходимым как средство уберечься от кары на близком страшном суде, но оно же создало для них возможность социального успеха. Требуя в «Уставе польском» (чине принятия в согласие, выработанном еще в Польше) правдивых мер и весов, требуя бойкота еврейских и польских торговцев, уставы федосеевцев еще за рубежом превращали их общины в замкнутые крепкие организации, верхи которых были обеспечены покупателями из среды своих же единоверцев. Но пуританство в вопросе о браке создало первый повод к расколу, и в середине XVIII в. от федосеевцев отделилась группа московских беспоповцев, не пожелавших более жить в разврате или воздерживаться. По имени инициатора, московского купца Артамонова, отколовшихся прозвали артамоновца-

ми. Они допускали венчание у православных священников, с тем чтобы потом приносить публичное покаяние. Это был компромисс, самообман, на который в буржуазных кругах федосеевщины пошли волей-неволей те, кто цеплялся за формальную сторону брака, столь важную для собственнических отношений. Но нашлись среди федосеевцев и такие элементы, которые пошли напрямик и отвергли вообще необходимость формальной церковной церемонии при заключении брака. Инициатором этого направления был стародубский государственный крестьянин Иван Алексеев, принадлежавший к одной из стародубских федосеевских общин. Он доказывал, что федосеевская заповедь безбрачия приводит лишь к тому, что все согласие «исполнено блуда и сквернодеяния». Юноши и девы, говорит он, «порываемые страстию похоти», собираются по ночам на гумнах, в лесах или на посиделках и здесь, «досмотревши юноши дев, а девы юношей», предаются разврату, а руководители общин держат у себя «стряпух», с которыми и живут «блудно». В противовес федосеевскому учению, Алексеев в своем сочинении «О тайне брака» утверждал, что брак установлен самим богом при сотворении людей и для его заключения не нужно никаких попов. Суть дела не в этой церемонии, а в невидимом совершении таинства богом и во взаимном благохотении жениха и невесты; если то и другое налицо, то законен и брак, венчанный в никонианской церкви. Эти взгляды встретили живой отклик среди стародубских федосеевцев, и вокруг Алексеева в 60-х годах образовалось новое согласие, прозванное ортодоксальными федосеевцами «новоженами». Судя по тому, что среди новоженов живой отклик встречали также изобличения Алексеевым жадности и корыстолюбия федосеевских верхов, новожены были крестьянским расколом федосеевщины. Однако раскол этот не обескуражил непримиримую позицию пуританствующих федосеевцев; она приняла лишь новую форму, надела новую личину и в новом виде обнаружилась в теории и практике московской преображенской общины.

Внешняя история начала преображенской общины как будто свидетельствовала о том, что пуританская строгость будет проистекать из высоких нравственных мотивов. Москва была охвачена паникой во время чумы 1771 г. В эту тяжелую минуту выступил со своею проповедью купец и заводчик Илья Алексеевич Ковылин, будущий основатель преображенской общины. Он объяснял появление чумы карою божиею за уклонение федосеевцев по науще-

нию диавола в новоженскую и иные ереси и призывал к покаянию и к возвращению на путь истинный. Проповедь его не осталась без успеха и привлекла последователей даже из среды «внешних»: умиравшие принимали крещение от Ильи и передавали ему свое имущество. Таким путем составился первоначальный капитал для устроения преображенской общины, а вслед за тем было подано прошение об учреждении за Преображенской заставой больницы и карантина, подписанное 18 купцами и 7 оброчными крестьянами, записанными в двойной оклад. Прошение было уважено, и Ковылин употребил собранный капитал бесконтрольно на построение домов, трапезных, моленен и на другие расходы. Принесенное однажды в жертву богу не может уже быть возвращено, говорил он, оно принято богом и как бы сгорело, как свеча перед иконою. Вновь учрежденная община была построена формально на самых строгих началах. Ковылин назвал ее монастырем; первым условием вступления в нее ставил отказ супругов друг от друга, а холостым и девицам — отказ от вступления в брак и обет воздержания от плотского совокупления. Мужчины и женщины жили в отдельных помещениях, дети не допускались, кроме подкидышей, получивших прозвище «воспитанников Ильи Алексеевича». Принятие в общину производилось по особому «чину оглашения», в котором кроме указанных уже требований относительно брака и воздержания заключался еще целый ряд условий. Купцов и ремесленников испытывали, не промышляют ли чем противным закону христианскому (музыкальными инструментами, картами, табаком, крадеными вещами или контрабандой), не кормчествуют ли, не содержат ли публичных домов и не с корыстью ли вступают в общину; господских крестьян обязывали повиноваться господину телесно, а веру блюсти до последнего издыхания. Со всех требовали обязательства не сообщаться с «внешними» ни в молитве, ни в яствии, ни в питии, ни в дружбе, ни в любви, ни в мире, причем под «внешними» разумелись все непреображенцы, даже новожены. В заключение следовал целый ряд формально-обрядовых требований относительно воскресного и праздничного отдыха, хождения в баню, покроя одежды, прически и бороды, ежедневных молитв и постов; пищу, купленную у никониан, требовалось освящать, в дорогу брать свою икону и свои сосуды. Этот чин, воспроизводящий и усиливающий требования уже упомянутого «Устава польского», превращал преображенскую общину в полное подобие иудейской общины вто-

рого храма с ее казуистическими ухищрениями Мишны[1]. Но и она не избежала той же судьбы, какая постигла общину второго храма: она оказалась организованной общиной лицемеров, под святою личиною скрывших самые хищнические аппетиты и превративших требования пуританизма в орудие самой беззастенчивой наживы.

От вступавших требовался обет целомудрия, и содержателей публичных домов в общину не принимали. Но на практике, по ядовитому замечанию монинцев, преображенцы были «почтенные воздержники, законного брака не имущие, но без женского пола мало живущие». Мужчины и женщины жили на Преображенском кладбище в отдельных помещениях, но помещения были рядом, и за их стенами царила самая безудержная половая распущенность, на которую Ковылин должен был смотреть сквозь пальцы. Царь — антихрист и идолопоклонник; но тот же Ковылин, который так аттестовал императорскую власть в своих проповедях, следил, чтобы не забывали поминать Екатерину за богослужением, постоянно сносился с московскими властями, угощал их обедами, засыпал подарками и подавал прошения на высочайшее имя, составленное в самом раболепном духе. Приближается кончина мира и страшный суд; но это не мешало Ковылину по установленному им же правилу объявлять общину владелицей всех наследств, которые уходили от законных детей лиц, вступавших в общину, за расторжением браков последних, т. е. попросту обирать новых членов и укреплять за общиной недвижимые имения «на вечные времена». Вся эта политика была направлена к одной определенной цели, которую ясно вскрывает новый устав общины, составленный Ковылиным и утвержденный Александром I в 1808 г. По параграфу 14 этого устава попечителям Преображенского богадельного дома разрешалось обращать весь капитал или часть капиталов дома (за покрытием расходов по содержанию) на «торговую коммерцию». Община была, таким образом, орудием обогащения для заправлявших ею купцов. Устрашая своих клиентов кончиною мира, сами они приберегли для себя «просторные дома, прекрасные и светлые покои, красные одежды, частые разговоры, седания и ласкательныя друг к другу помавания».

---

[1] *Мишна* — древнейший комментарий первых пяти книг Ветхого завета (Торы или Пятикнижия). Наряду с более поздним комментарием (Гемарой) составляет Талмуд — свод религиозных трактатов об идеологических, культовых и религиозно-правовых представлениях иудаизма.

На обличения поморцев, в особенности негодовавших на разнузданный разврат преображенцев, последние отвечали, что разврат, правда, грех, но «не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься». Эта оригинальная мораль необходимости греха для спасения превращала пуританские требования «Чина оглашения» в недостойную комедию.

Очевидно, что община на таких началах существовать долго не могла. Прежде всего началось разложение в филиальной петербургской общине. В 1809 г. там засвидетельствован полный развал. Петербуржцы бросили лицемерие и вступили в широкое общение с петербургским буржуазным миром: «перебрачили детей своих с детьми антихристовыми... обучали их богомерзким модам», вроде ношения немецкого платья, игры в карты, участия в «маскерадах», балах и т. д. А затем и в Москве в 1812 г. целый ряд самых влиятельных членов преображенской общины из среды купечества перешли к монинцам. Очевидно, и в Москве, и в Петербурге считали дело преображенской организации сделанным. Она не могла уже дать заправилам общины более того, что они получили; приток имуществ, которые «сгорали» подобно свечке, прекратился, лицемерие надоело и было уже не нужно, и преображенцы пошли в ряды откровенной буржуазии. Монинцы и никониане молились за властей и признавали брак — прямой путь вел в Петербурге к никонианам, в Москве — в Покровскую часовню. Преображенская община стала хиреть; в 20-х и 30-х годах о ней мало слышно, и только в 40-х годах вновь наблюдается временное ее возрождение.

Описанные результаты социальной дифференциации, пережитой беспоповщинскими общинами, характеризуют только одну сторону процесса — выкристаллизование буржуазных элементов из первоначальной аморфной массы. За этими элементами не могли пойти крестьянские элементы, входившие в первоначальные беспоповщинские организации. Для них вся политика монинцев и преображенцев была «двоедушием», как заклеймил ее на соборе бегунов 1784 г. основатель этой секты Евфимий. Крестьянство, как и в XVII в., пошло своею дорогой; оно продолжало творить ту же народную реформацию, одинаково мало считавшуюся и с догмой старообрядчества, и с догмой синодского православия, реформацию, подобную той, какую мы видели в конце XVII в. Даже эпидемия самосожжений продолжала свирепствовать в первой половине XVIII в., особенно обострившись в царствование Анны.

Новые крестьянские религиозные движения носят чисто сектантский характер и идут отчасти из общего с беспоповщинскими организациями корня, отделяясь от них в виде самостоятельных организаций, отчасти проявляются совершенно новым образом, в новых формах, с новыми идеологиями. Рассмотрение всех этих крестьянских религиозных образований удобнее всего сделать в связи с общей историей русского сектантства крепостной эпохи.

IX

СЕКТАНТСТВО КРЕПОСТНОЙ ЭПОХИ

1. Филипповцы и бегуны

Государственная церковь и старообрядческие церковные группировки, описанные в двух последних главах, были организациями господства и эксплуатации; секты были, напротив, за немногими исключениями, такими организациями, которые создавались с первоначальною целью уйти от какого бы то ни было господства и только в процессе своего развития превращались также в организации господства. Секты создаются преимущественно в крестьянской среде, лишь иногда захватывая и городское мещанство; поэтому история крестьянства является определяющим моментом и для истории возникновения и развития почти всех сект. Насколько сложнее и разнообразнее была крестьянская жизнь в течение XIX в. сравнительно с XVIII в., настолько же разнообразнее и многочисленнее в XIX в. были проявления крестьянской реформации. В XVIII в. в положении крестьянства, по существу, не было перемен; были только моменты особого обострения крепостного права, но не было таких моментов, которые открывали бы перед крестьянином перспективы лучшего будущего. XIX в. начался указом о свободных хлебопашцах, затем началась агония крепостного права в виде аракчеевщины и тисков николаевской эпохи; после этого пришла эмансипация, которая при всей ее половинчатости все-таки глубоко затронула крестьянский быт и заставила мужицкую мысль шевелиться несколько быстрее, чем раньше. Поэтому и религиозная жизнь крестьянства в XIX в. неизмеримо богаче, чем в XVII или XVIII в.: секты появляются одна за другой в бесчисленном количестве, возникая иногда по ничтожным поводам или одновременно появляясь в одном и том же виде в разных углах России; одни возникают заново, другие являются трансформациями более ранних сект. Если мы при этом примем в расчет, что огромное большинство сект возникло в безграмотной крестьянской среде, лишь изредка захватывая краем городское мещанство, то сразу станет ясно, насколько трудно рассмотрение всех этих сект. Приходится делать оценку их либо по немногочисленным отрывочным данным, вышедшим из сектантской среды, либо в большинстве случаев по сообщениям официальных и

неофициальных наблюдений; богатейший материал следственных и судебных актов опубликован в значительной части лишь для XVIII в., а материал XIX в., за немногими исключениями, еще лежит в архивах и требует специального исследования, которое подошло бы к нему, заранее учитывая все специфические достоинства и еще более специфические недостатки этого материала. Поэтому история сектантства в XVIII в. значительно проще и значительно яснее, чем история сектантства в XIX в. По отношению к последней, особенно для эпохи после 1861 г., приходится оставить мысль о подведении итогов; это задача будущего, быть может даже не близкого. По отношению к истории сектантства в XIX в., до 1861 г. тесно связанной с XVIII в., придется поневоле ограничиться беглым очерком, намечая лишь самое характерное: связь тех или иных сектантских образований с моментами крестьянской истории, наиболее ясные и бесспорные черты сект и наиболее крупные моменты в их истории.

Для крестьянской реформации конца XVII и всего XVIII в. отличительной чертой является ее безнадежный характер. Задавленное барином и дворянским государством, крестьянство не имело никаких надежд выбраться из своего положения реальными, земными средствами. Пугачевщина была, правда, такой попыткой, но заранее обреченной на неуспех. Или бежать, как делали бегуны и странники, или сжигаться, как делали «раскольники» из крестьян, либо вертеться в диком круговороте радений, как делали хлысты,— иного исхода не было; эти три направления и являются наиболее характерными для крестьянских религиозных организаций XVIII в. Наш обзор мы начнем с того движения, которое отделилось от посадского старообрядчества, только что рассмотренного нами в предшествующей главе.

Когда в 20—30-х годах XVIII в. выговцы пошли открыто на примирение с миром, от выгорецкой общины, как мы уже говорили, отделилась группа связанных с ней раскольничьих поселений в прежних Архангельской и Олонецкой губерниях. В то время как выгорецкая община превращалась в крупное торгово-промышленное предприятие, хозяйственная основа этих поселений осталась неизменной: добывающая промышленность почти без всякого сбыта была до второй половины XIX в. почти исключительным источником их существования. Эти поселения во главе со своим наставником Филипповым повели жестокую борьбу против выговской верхушки,

особенно против Семена Денисова. Осуждая все шаги вождей выгорецкой общины, направленные к окончательному примирению с антихристовым миром, оппозиция сначала пыталась исправить дело захватом власти в общине и энергично агитировала за замену Денисова на посту настоятеля Филипповым. Когда эта борьба закончилась поражением, в 1737 г. произошел раскол: филипповцы предали выговцев проклятию и перестали подчиняться Выгу.

В своей идеологии филипповцы повторяли основные положения крайнего крыла раскола XVII в. Царь для них остался тем же антихристом, что и раньше, усугубившим свою жестокость рекрутскими наборами. Сорок наборов, бывших только в царствование Петра, начиная с 1705 г. поглотили на службу «антихристу» около 200 000 человек, принужденных покинуть свои семьи и подчиниться палочной дисциплине, господствовавшей в армии XVIII в. Филипповцы отказались принять молитву за царя-антихриста, отказались примириться с миром даже в форме записи в двойной оклад. Дремучая тайга севера ставила их почти вне пределов досягаемости. Спасаясь от розысков комиссии Квашнина-Самарина, они передвинули свои скиты далеко на восток и северо-восток, вплоть до Устюга; только в 40-х годах правительственные розыскные отряды иногда открывали их поселения, но не могли никого из них вернуть «миру» — появление солдат всегда служило сигналом к самосожжению. Поэтому филипповцам удалось продержаться на своей непримиримой позиции вплоть до второй половины XIX в. Только тогда, когда север стал быстро втягиваться в мировой капиталистический оборот, они начали платить обычные повинности и сошли, таким образом, с непримиримой точки зрения.

Тайга отрезала филипповцев от мира и дала им возможность застыть на одной и той же позиции. Крестьянство, остававшееся в мире, не прекращало своих религиозных исканий, побуждаемое к этому все новыми и новыми тяготами и ударами, которыми награждало его дворянское правительство XVIII в. Появилась, говоря словами записки графа И. Панина, «ничем не ограниченная помещичья власть с выступлением в роскоши из всей умеренности», исчезла в целом ряде местностей крестьянская запашка с переводом крестьян на барщину, на положение плантационных рабов; подушная подать повлекла за собой повторение равизии (в 1744 г.), паспорт-

ную систему; рекрутчина, как повинность государству и как орудие наказания в руках помещика, постоянно висела дамокловым мечом над головою мужика; наконец, размежевание земель и отобрание в казну множества угодий и рудников довершали чашу бед, в изобилии сыпавшихся на крестьянские плечи. Все это были новые явления, еще неизвестные крестьянину XVII в. или недостаточно им тогда почувствовавшиеся; они породили необычайное брожение среди крестьянства, окрасившее весь XVIII в. особым колоритом. В области активных выступлений крестьянства XVIII в. видел пугачевщину, тесно связанную с расколом, и бесчисленное множество мелких крестьянских бунтов и расправ с наиболее жестокими господами; в сфере пассивного протеста XVIII в. характеризуется непрекращающимся потоком беглых людей и целым рядом новых сект среди крестьянства.

Крестьянство, по самому существу своему поставленное лицом к лицу со стихийными силами природы, для него таинственными и неведомыми, не в силах уйти из сферы религиозного мышления. Даже простое бегство от невыносимых условий жизни оно облекло в религиозную форму, возвело в религиозный принцип жизни. Секта бегунов, или странников, основанная беглым солдатом из крестьян Евфимием (вторая половина XVIII в.), была таким религиозным преобразованием, простого житейского явления. Через Евфимия бегунов любят относить к беспоповцам, ибо Евфимий с молодости был под влиянием федосеевских наставников, а после дезертирства одно время был пострижен в монахи в преображенской общине и был послан наставником в одну из провинциальных общин. Но связь Евфимия с федосеевцами оказалась непрочной; он скоро понял их «двоедушие», ушел от них, как от совершенно неподходящей для него компании, и начал самостоятельную проповедь, совершенно новую по содержанию и привлекшую в ряды его последователей таких же людей, как и он: беглых крестьян, беглых солдат, беглых преступников, бездомных нищих. Новая секта только отчасти возродила старинные эсхатологические представления; центр тяжести ее идеологии лежит в новых мотивах, созданных новыми условиями крестьянской жизни, обнаружившимися ко второй половине XVIII в.

В доктрине бегунов, как она выразилась в проповеди Евфимия и его сочинениях, антихристология — только

начальный пункт, из которого вырастает совершенно самостоятельная идеология: с 1666 г. в Российском государстве настало царство антихриста; патриарх Никон — лжепророк антихриста (сумма букв его имени в греческой форме Никитос — 666); антихрист — это преемственный ряд царей, начиная с Алексея Михайловича и Петра I, которые были двумя рогами двурогого зверя; последующие цари — зверь о десяти рогах. Со времени Никона церковь поклонилась диаволу, ее священнослужители — демонские телеса, уста зверины; новопечатные книги — учение диавольское. Вся гражданская жизнь извращена ложными, законопреступными указами Петра с помощью его посланцев, чувственных бесов, бесовских полков воинских и гражданских властей. Уничтожены все благочестивые, богоустановленные обычаи и учреждения. В то время как «вся нам общая сотворил есть бог, яже суть нужнейшая», Петр пустил в ход изобретение диавола — слово «мое», пересчитал живых и мертвых, разделил людей на «разные чины», размежевал земли, реки и усадьбы, одним дав часть, а другим не дав ничего. Он заставляет всех людей принять печать антихриста — паспорт и изменить даже образ божий в человеке — брить бороды и носить немецкое платье. Все эти мерзости антихристовы продолжались и после Петра, продолжаются и теперь, когда живет Евфимий: Екатерина размежевывает земли, раздает замли и крестьян налево и направо помещикам, засилье антихриста стало еще тягостнее и невыносимее. Эта несложная доктрина чрезвычайно легко уложилась в умах крестьянской массы, как показывают бегуиские песни и стихи. В одной песне говорится:

Ох, увы благочестие!
Увы древнее правоверие!
Кто лучи твоя тако погуби
И вся блистания мраком затемни?
Десяторожный зверь сие сотвори,
Седмоглавый змий тако учини...
Всюду вернии утесняеми,
От отечества изгоняеми...

Что же делать человеку, который хочет спастись? Остается одно: уйти от мира, в котором царствует антихрист, бежать от царских златых палат, как от змия, от сетей льстивого врага, уйти от всякого соприкосновения с гражданской жизнью, «таитися и бегати». Всякий, кто желает спастись, не должен принимать печати антихриста, т. е. иметь паспорт, не должен записываться в рас-

кольничьи списки, не должен иметь «ни града, ни села, ни дому»; такой человек должен вечно бегать, вечно странствовать, быть странником, неведомым миру, разорвавшим всякую связь с обществом. Это бегство прямо объявляется «бранью с антихристом», но не открытою бранью, которая невозможна до времени последнего пришествия, а бранью «противлением его воле и неисполнением его законов»; время открытой брани придет в будущем, и тогда всякий, кто будет убит, получит венец, какого не получал еще никто из мучеников. Эта идеология, перемешавшая прежние мотивы протеста против нарушения старой обрядности с коммунистическими тенденциями, продиктованными неслыханным грабежом земли в XVIII в., была настоящим кладом для всякого рода обездоленных людей. Бегство и странничество, естественные житейские явления XVIII в., служившие для крестьянства чуть ли не единственным выходом из тисков тогдашней жизни, получали религиозную санкцию и были легко исполнимыми заповедями. В самом деле, говоря словами бегунской песни,

Ничто не может воспретити,
От странства мя отлучити,
Пищи тако не алкаю,
Странствоваться понуждаюсь,
Не так жаждою смущаюсь,
Скитатися понуждаюсь.

Ни в скиту, ни в монастыре нет безопасности, нет спасения; убежище только в «прекрасной матери-пустыне», которая открывает бегунам приют в своей «густыне», в лесной чаще, в «палате лесовольной». Там раздаются «гласы архангельские», там легче найти дорогу к горнему граду Сиону от царства «вавилонской любодеицы», где «возвышаются на кафедрах лжеучители». Бегство в пустыню, к которому вынуждены бегуны, казалось им последним тяглом, последним испытанием накануне кончины мира. Теперь «вся пророчества совершаются, предсказания скончеваются», и будет скоро второе пришествие и суд. И придется тогда вопиять насильникам: «Смолу и огнь я пию за прегордую жизнь мою»... А зато страдальцы попадут в прекрасные места:

Там растут и процветают древа райская всегда,
Там рождают, умножают своего сладкого плода.

Бегунство распространялось чрезвычайно быстро. Оно нашло себе последователей не только среди крестьянства;

к нему тянулось также и мелкое городское мещанство, лавочники и ремесленники, выбившиеся из тех же крепостных крестьян или отпущенные на оброк, для которых цехи и гильдии, заведенные Петром, были такою же мертвой петлей на шее, как для крестьян крепостничество, рекрутчина и подушная подать. Но городское мещанство не могло на практике выполнить долг странника целиком. Оно не могло так легко разорвать с миром, как это мог сделать крепостной или солдат, которому в мире нечего было терять, кроме цепей. Для мещанства форма участия в секте поэтому была другая, такая же как и для крестьян, не решавшихся разорвать связи с миром. Сочувствующие, но не желавшие уходить из мира принимались в секту в качестве странноприимцев, обязанных принимать и укрывать у себя бегунов. Но чтобы спастись, странноприимцы должны умереть настоящими странниками. Когда странноприимец заболевал смертельно, родным вменялось в обязанность дать знать в полицию, что он скрылся неизвестно куда. Это обозначало формальный разрыв с обществом. Затем, если больной имеет еще достаточно сил, он сам уходит или его уносят в соседний дом или лес, где он и умирает настоящим странником. Странноприимцы (или «бегуны мирские, жиловые») устраивали свои дома специально для лучшего укрывательства странников с подпольями, тайными входами и подземными ходами, ведущими в соседний с деревней лес или перелесок. В 30-х и 40-х годах XIX в., когда странничество обратило не себя особое внимание правительства, были открыты целые бегунские деревни, сплошь состоявшие из таких домов. Нам придется еще говорить об этом в своем месте. Бегуны составляли для себя особые маршруты, в которых действительные географические названия были перепутаны со сказочными прозвищами; так делалось нарочно, чтобы сбить с толку полицию в случае, если бы такой маршрут попал ей в руки. В насмешку над антихристом бегуны запасались иногда фальшивыми юмористическими паспортами: «Дан сей паспорт из града бога вышнего, из сионской полиции, из голгофского квартала... дан паспорт на один век, а явлен в части святых и в книгу животну под номером будущего века записан».

В бегунстве мы имеем дело с возведением в религиозный догмат издавнего явления русской жизни. За постепенным сокращением и замирением таких старинных убежищ, как Северная Украина или Дон, беглецам

оставалось либо уходить в далекие дебри Приуралья и Сибири, где только особенно сильные и приспособленные индивидуумы могли выдержать борьбу за существование, либо вечно бродить и скитаться. Но последнее не было возможно без организации широкой взаимопомощи и укрывательства. Возведение странничества в религиозный догмат давало почву для создания такой крепкой организации. Бегунская организация оказалась необыкновенно прочной и жизнеспособной. В 20-х годах XIX в. бегунство приобретает новую силу и широко распространяется. Поднявшаяся в это время последняя волна крепостнической реакции вдохнула новую жизнь и в эту наиболее действенную для крестьянства форму борьбы с крепостническим бытом на религиозной почве. Официальные цифры, которые, конечно, гораздо ниже действительных, дают некоторое понятие о ширине и твердости бегунской организации. Статистика занималась, конечно, не бегунами, подсчитать их было невозможно; но следственные данные обнаружили приблизительную цифру пристанодержателей. Пристанодержательство сосредоточивалось в северных и отчасти в восточных областях, тогда еще довольно безлюдных и лесистых; «пристани» расположились преимущественно по рекам — по бассейну Северной Двины, Волги, Камы, Иртыша и Оби вплоть до Томска, т. е. по наиболее естественным путям передвижения странников. Более всего пристанодержателей было в Ярославской губернии, где, по официальным данным, число их доходило до 464 человек; в соседних губерниях — Костромской, Владимирской, Вологодской, Тверской и Новгородской — также насчитывалось много пристанодержателей, иногда, как в Костромской, более сотни; даже в такой губернии, как густонаселенная Московская, было около 40 пристанодержателей, из коих 12 в самой Москве. Вместе с тем в 20-х годах XIX в. получили окончательный вид учреждения бегунской организации. Центр бегунского союза образовался в селе Сопелки Ярославской губернии; сопелковская «пристань» стояла во главе всех великорусских и сибирских «пристаней». Каждая «пристань» была автономной общиной со своим советом и судом; но более важные дела переносились в Сопелки, где по временам происходили также общие бегунские съезды. Нет надобности говорить, что между центром и местными общинами постоянно поддерживались правильные сношения посредством готовой организации — самих бегунов, переходивших из «пристани» в «пристань».

Вместе с организацией двинулась вперед и идеология бегунов. Выборные наставники в «пристанях» избирались обыкновенно из грамотных и начитанных людей; этому обстоятельству мы обязаны тем счастливым случаем, что новые течения бегунской идеологии не затерялись, но дошли до нас закрепленными в писаной форме. Новые элементы бегунской идеологии вертятся главным образом вокруг вопроса о том, каков же должен быть наконец выход из создавшегося положения. Как учили первые апостолы бегунства, странничество есть временный режим, который приходится поневоле практиковать до тех пор, пока нельзя вступить в открытую борьбу с антихристом. Между тем прошло уже полвека, сошло в могилу второе поколение бегунов, а сигнала к решительной борьбе все нет. Как тут быть?

На этот вопрос отвечает «Разглагольствие тюменского странника», принадлежащее перу некоего Василия Москвина. Исходные пункты его «Разглагольствия» те же, что и Евфимия: противоположность двух миров — мира божия и мира сатаны или титанов, небесного града Сиона и земного града Вавилона,— отрицание всех основ крепостнического государства, вроде присяги, ревизии душ, оброков, паспорта, рекрутчины. Тут мы находим новое только в терминологии да в некоторых новых попытках приложения числа 666: русские законы — кривосказательные книги, синод — жидовский синедрион, сенат — антихристов совет, ибо число 666 есть числовое выражение слова «сенаторы». Но в конце «Разлагольствия» звучит уже новая нотка. Бороться с антихристом до времени открытою силою нельзя; но время уже близко. Автор «Разглагольствия» уже видит «духом» искупителя, сходящего с неба; он на белом коне, соберет всех бегунов в свое воинство и «сотворит брань» с воинством антихриста; после победы начнется царство бегунов на земле, столицею же будет Новый Иерусалим, у Каспийского моря. Это пророчество разрешало вопрос *доколе:* разрешение давалось чисто реальное, без всяких атрибутов сверхъестественного антуража. Произойдет война бегунов с воинством антихриста, т. е. попросту с правительственной армией, но так как во главе бегунов будет сам бог на белом коне, то победа и достанется им — обычный мотив всех эсхатологических крестьянских революций. Клич был сделан, и бегуны заранее потянулись к Каспийскому морю, в астраханские степи.

Но в «Разглагольствии» не решается вопрос об уст-

ройстве будущего царства. Каков будет его социальный строй? Мы видели, что в проповеди Евфимия были коммунистические мотивы, основанные на том, что «все потребное» богом отдано людям в общее владение. Практика бегунства мало благоприятствовала восстановлению этой божественной заповеди; но отдельные попытки были, и они появились опять-таки в XIX в. Один наставник, Василий Петров, крестьянин Костромского уезда, выступил в некоторых ярославских и вологодских «пристанях» с проповедью коммунизма. Он громил собственность, и в особенности денежные капиталы, ибо деньги заклеймены печатью антихриста; пользуясь своей властью, он обращал личное имущество странников в общее достояние общины. Эта попытка осуществить коммунистический идеал Евфимия осталась совершенно одинокой, ибо в практической жизни бегунов для нее не было подходящей почвы — у настоящих бегунов никакой собственности вообще не было, а странноприимцы нисколько не склонны были расставаться со своею. Но проповедь Петрова все-таки чрезвычайно характерна, как показатель новых веяний в крестьянской реформации. Полностью эти веяния сказались не в бегунстве, а в двух других крупных сектах — духоборчестве и молоканстве, к которым мы обратимся несколько ниже.

2. Хлыстовщиии в первой половине XVIII в.

В бегунстве получила дальнейшее развитие лишь одна сторона той крестьянской реформации, начало которой положила вторая половина XVII в. Как мы видели, отречение от мира, в котором царит антихрист, соединялось с жаждой искупления; отсюда эпидемия самосожжений, не прекращающаяся и в XVIII в., вплоть до его конца. С другой стороны, уже в XVII в. мы видели попытки искания нового откровения при помощи очень старых способов общения с божеством в виде хождения по кругу, или «беснования». И то и другое течение в крестьянской реформации XVIII в. не только не прекратились, но получили новое развитие; мало того, реформация идет вширь, захватывая, как мы видели уже на примере бегунства, также и мещанство. В особенности с новой силой возникают стремления найти новое откровение, стремления, опиравшиеся, как мы увидим, на иные элементы крестьянства, чем бегунство, и получившие распространение также среди городского населения. Старое откровение,

на которое опираются торжествующие победители, откровение писаное, закостенелое, застывшее в догматизме, отвергается угнетенными как оправдание зла в мире, нечто фальшивое и неверное. Извращение откровения может означать близость конца мира — так этот факт толковался в конце XVII в. Но по мере того как жизнь показывала ошибочность эсхатологических расчетов, приходилось, отбросив старое откровение, искать новое. Чтобы найти его, надо вступить в общение с божеством, которое может дать такое откровение. Способ общения с божеством был давно известен нашему крестьянству, как и его социальным собратьям всех времен и народов. Дикие пляски пророков[1] и дервишей[2], ночные оргии орфиков, сошествие «духа» на христиан первоначальных общин, оргии анабаптистов, верчения «лжепророков» Стоглава и радения наших хлыстов и скопцов XVIII в.— явления одного и того же порядка.

Секта хлыстов, или хлыстовщина, получила это название от ее наблюдателей и врагов; вероятно, «хлысты» являются искажением слова «христы», так как сектанты, как мы сейчас увидим, считали своих руководителей новыми христами. Сами сектанты называли себя людьми божиими, но это название не получило широкой известности и распространения. Первое официальное дело о хлыстовщине относится к 1716—1717 гг., но несомненно, что секта появилась много раньше. Уже к этому времени среди хлыстов сложились легенды о начале секты, относившие ее возникновение к XVII в. Когда при царе Алексее упала вера в благочестие на земле и люди стали спорить, как и по каким книгам можно спастись, нашлись умные люди, которые заявили, что никаких книг не нужно, а надо позвать самого господа бога, чтобы он сам указал путь ко спасению. Стали умные люди кликать:

Господи, господи, явись нам, господи,
В кресте или в образе,
Было бы чему молиться и верить.

Но вместо появления нового бога в виде креста или иконы раздался из-за облаков в ответ голос:

---

[1] *Пророки* — здесь это прорицатели, гадатели. По своим функциям и характеру деятельности близки к шаманам. Во время актов своего «пророчества» впадают в экстаз, состояние аффекта.

[2] *Дервиш* — мусульманский нищенствующий монах, чаще всего ведущий аскетический образ жизни.

Сойду я к вам, бог, с иеба на землю,
Изберу я плоть пречистую и облекусь в нее,
Буду я по плоти человек, а по духу бог.

И вот совершилось неслыханное чудо: в 1645 г. (!) в Стародубской волости, в приходе егорьевском, на гору Городину (в Коровском уезде Владимирской губернии) сокатил на землю на огненной колеснице окруженный ангелами и архангелами сам господь Саваоф и вселился в пречистую плоть крестьянина Данилы Филипповича. Судя по тому, что этот Данила, как говорят другие хлыстовские предания, был беглым солдатом из крестьян Юрьевского уезда, начало секты надо в действительности относить не к середине, а к концу XVII в., к петровской эпохе. Это подтверждается также легендой о первых шагах Данилы, которая могла возникнуть лишь после Никона. Легенда говорит, что первым делом Данила собрал все книги в куль и бросил их в Волгу, заявив, что никаких книг, ни старых, ни новых, не нужно, нужна только

Киига золотая,
Киига животная,
Киига голубииая —
Сам сударь дух святой.

Так был установлен основной догмат хлыстовщины. В двенадцати заповедях, которые якобы дал людям Данила, тот же догмат формулирован следующим образом: «Аз есмь бог, пророками предсказанный, сошел на землю для спасения душ человеческих: нет другого бога, кроме меня» (заповедь 1-я); «нет другого учения, не ищите его» (заповедь 2-я) и «святому духу верьте» (заповедь 12-я). Другого бога, кроме Саваофа, воплотившегося в Даниле, нет, но его сын, Христос, воплощается постоянно. Первый Христос был Иван Суслов, из оброчных крестьян Муромского уезда; о нем ходили также многочисленные легенды, перерабатывавшие мотивы из библейской истории рождения Исаака и, конечно, евангельской,— у Суслова было и 12 апостолов, и богородица «девица красноличнa», он был распят на Красной площади, но воскрес и явился своим последователям в селе Пахре, его второй раз распяли, он опять воскрес и вознесся на небо. Но о Суслове мы имеем также сведения и чисто исторического характера. О нем упоминает в своем «Розыске о брынской вере» Дмитрий Ростовский. По словам Дмитрия, Суслов называл себя Христом, имел «корабль» (хлыстовскую общину) в селе Павлово-Пере-

возе на Оке в 60 верстах от Нижнего и оттуда ездил для проповеди вниз по Оке и по Волге. Судя по следственному делу 1733 г., Суслов в первых годах XVIII в. жил также в Москве, имел торговлю в Масляном ряду и устраивал в своем доме хлыстовские радения. За Сусловым явился, как говорит хлыстовская легенда, второй Христос, Прокопий Лупкин, а за Лупкиным — множество других.

Со времени Лупкина история секты выходит из области исключительно хлыстовской традиции и освещается уже документальными данными. Лупкин был арестован по первому делу о хлыстах, возникшему в 1716—1717 гг.; из дела видно, что этот Христос был из стрельцов, был сослан после бунта 1689 г. в Нижний, стал заниматься торговлей, затем, по-видимому, переехал под Углич и там в монастырской деревне Харитоново держал «корабль», к которому принадлежали 21 человек монастырских крестьян, арестованных вместе с Лупкиным. В 1725 г. официально доносили о появлении на Дону Христа Агафона, из казаков, с 12 апостолами и богоматерью. В 1732—1733 гг. в Москве по доносу разбойника Караулова возникло и разбиралось большое дело о хлыстах, по которому привлекались «разных чинов люди», в том числе несколько монахов и монахинь московских монастырей, три московских купца и несколько десятков крестьян, из коих часть монастырских; по этому делу трое обвиняемых было казнено и 116 человек были биты кнутом и сосланы в Сибирь и в отдаленные монастыри. Однако эта репрессия не остановила развития секты, и в 1745 г. по доносу сыщика Ваньки Каина возникло в Москве новое огромное дело о хлыстах, тянувшееся до 1752 г. Следствие открыло ряд хлыстовских общин не только в Москве, но и в Петербурге, в Ярославской, Владимирской, Костромской, Нижегородской, Тамбовской, Пензенской, Тверской и Вологодской губерниях. Было привлечено 416 человек, в числе которых 68 монахов и монахинь, 7 беглых клириков, 17 мещан и купцов, 248 крестьян, из них 135 монастырских, 75 дворцовых, 74 помещичьих, один дворянин — капитан Смурыгин — и 33 лица неизвестного звания и местности. В качестве «главного начальника ереси» привлекался московский купец Сапожников, а в качестве Христа фигурировал юродивый проходимец Андрей (Андреян) Петров. Дело закончилось также суровыми репрессиями, хотя казнен никто не был, 62 «учителя и пророка», в том числе

28 женщин, были наказаны кнутом и сосланы на принудительные работы, монахов и монахинь разослали по дальним монастырям, а крестьяне частью были биты кнутом и также сосланы на принудительные работы, частью были отданы в солдаты и матросы; 47 человек были отпущены на свободу без наказания. Со времени Петра III и Екатерины II преследования хлыстов прекращаются, и секте была предоставлена относительная свобода.

Как видно из этих данных, социальная база хлыстовщины почти с самого возникновения секты была неоднородна. Возникнув в крестьянской среде, секта очень быстро проникает в города, хотя, как показывают статистические данные по делу 1745—1752 гг., главным ее средоточением все же остается деревня. Москва дала всего 140 обвиняемых из 416, а из других городов всех вместе не более 10. В города секта проникла через оброчных крестьян — уже Суслов был, как мы видели, московским лавочником из оброчных крестьян; с другой стороны, те же крестьяне, но уже дворовые, из монастырских служителей (25 человек по делу 1745—1752 гг.), разносили секту по монастырским деревням, и отсюда — преобладание в числе крестьянских последователей секты именно монастырских крестьян (по делу 1745—1752 гг.— 135 человек из 284 , т. е. около 47 %). Если вполне понятно проникновение секты в среду городских лавочников и ремесленников, то не так ясно, каким образом она заразила монастыри. Вероятнее всего, здесь играли роль два обстоятельства. Как мы видели в главе VII, монастыри в XVII в., и особенно в первой его половине, были пристанищем всякого рода «бывших» людей, которые на 90 % были так или иначе в своем прошлом связаны с крестьянством. Это одна сторона дела. Другая заключается в том, что секта распространилась почти исключительно среди монахинь — из 68 монашествующих, привлеченных по делу 1745—1752 гг., монахов было только 6, а все прочие были монахини и послушницы, причем два московских женских монастыря, Ивановский и Варсонофьевский, оказались целиком примкнувшими к секте во главе с игуменьями. Ниже мы увидим, что некоторые специфические черты хлыстовской обрядности отвечали именно психопатическим настроениям женской части монашества, и тут лежит второй момент, объясняющий проникновение секты в монастыри. Что касается крестьянской части сектантов, то и она была неоднородна. Рядом с подлинным земледельческим крестьянством, которое, как мы знаем,

именно в монастырских деревнях было особенно задавлено и забито, мы встречаем и более зажиточных дворцовых крестьян, и крестьян таких сил, как Павлово и Ворсма Нижегородской губернии, где уже в XVIII в. существовала кустарная металлическая промышленность, встречаем также московских дворовых людей не только монастырских, но и помещичьих — челядь княгини Черкасской почти поголовно принадлежала к «кораблю» Андреяна Петрова.

Пестрота составных элементов хлыстовщины отразилась самым ярким образом на идеологии секты. Возникнув в крестьянской среде, идеология хлыстовщины сохранила в качестве основного тона крестьянский колорит, в особенности в области верований, не шедших далее примитивных воззрений крестьянской религии; но хлыстовская легенда и мораль подверглись в городской среде соответствующей обработке и приобрели черты двойственности. Также и практика — обрядовая и организационная сторона — в городских общинах окрашена некоторыми специфическими чертами, отражающими те запросы, с которыми подходил к ней крепостной крестьянин, с одной стороны, и начинающий капиталист, с другой стороны. Эта пестрота и двойственность постоянно будут встречаться нам при анализе идеологии и практики хлыстовщины.

Новое откровение, которого искала хлыстовщина, является вполне твердым лишь в 12 заповедях Данилы, в которых содержатся практические правила элементарной морали, вроде запрещения кражи, блуда, пьянства, и предписания о дружбе, гостеприимстве и молитве. Характерно, что все это — типичные требования бюргерской морали, в особенности запрещение кражи, блуда и пьянства и требование гостеприимства. Барщинному крестьянину, находившемуся на положении раба, они чужды и не нужны, но на их соблюдении строил успех своего накопления оброчный крестьянин в городе. Начинающий капиталист всегда строг в требованиях для других и снисходителен к себе; поэтому он всегда за твердые правила, подкрепляемые угрозами там, где это нужно; и мы видим, что за нарушение заповеди о запрещении воровства хлыстовская мораль грозит самыми страшными карами на том свете. Остальное содержание хлыстовского откровения, касающееся области верований, было текучим и по своим основным чертам было сходным с анимистической крестьянской идеологией; влияние города лишь

изредка проскальзывает в отдельных нотках. Текучесть откровения определялась тем способом, посредством которого хлысты его получали. Откровение дается «духом», которому надо верить; «дух» сходит на сектантов во время их радений, открывает им истину и дает блаженство. Однако содержание этой области откровения, несмотря на его текучесть, окрашено некоторыми неизменяемыми тонами, восходящими, очевидно, к самым первым моментам возникновения секты и ставшими чем-то вроде традиционных границ, поставленных хлыстовскому мифотворчеству крестьянским миросозерцанием, в котором анимистическая мифология переплеталась с элементами христианской мифологии, поскольку эта последняя была знакома крестьянству из христианского богослужения. Только откровение о будущем, хлыстовская эсхатология, до известной степени выходит из этих традиционных рамок, раскрывая мечты хлыста о той воле, которая сейчас казалась ему лишь схваченной, но еще не пойманной окончательно птицей.

Хлыстовский миф прежде всего останавливается на характеристике «духа». «Дух» хлыстов — это старое славянское «красное солнышко», которое обогреет их, измученных морозами, «сирот бедных». В других хлыстовских песнях дух изображается или в виде молодца, разгуливающего по саду с гусельками, или сокола ясного, или соловья, поющего в сердце у батюшки. Саваоф и Христос, правда, снабжаются всеми атрибутами божества — и всеведением, и всемогуществом, и милосердием; они окружены ангелами, архангелами, херувимами и серафимами. Но в то же время, изображая величие своих божеств, хлысты не могли отрешиться от представления о своих земных царях и богах: на седьмом небе у Саваофа дворец, в нем он «ликует»; в кабинете (!) его «ангелы трепещут, его на престоле они всегда тешут»; Христос — царский сын в смарагдовой короне, полковник полковой; на седьмом небе у него тоже «грады, зелены сады, троны, дворец, золотой престол» и... канцелярия, где ангелы записывают имена сектантов в книгу животную; богородица — царица-матушка, у нее на небе терем и служат ей, как барыне-памещице, девушки, целые полки девические, которые ходят по зеленому саду, рвут яблоки, кладут их на золотое блюдо и подносят их царице-матушке. С другой стороны, богородица отождествляется с «матерью святой землей», насыщающей людей своими дарами.

Рядом с этим бог изображается в песнях и в таком виде, что его не отличишь от простого мужика. Бог сам варит «пиво» для хлыстовских радений, а богородица и дух помогают:

Ай, кто пиво варил?
Ай, кто затирал?
Варил пивушко сам бог,
Затирал святой дух,
Сама матушка сливала,
Вкупе с богом пребывала,
Святы ангелы носили,
Херувимы разносили,
Херувимы разносили,
Серафимы подносили.

Это «пиво», нечто вроде божественной сомы[1] индусов, и нарисовало хлыстам изображенный в песне хлыстовский Олимп, сотканный из странной смеси старинных анимистических воззрений, христианской мифологии и привычных представлений холопствующего миросозерцания крестьянства.

Седьмое небо, где в образе доброго барина и доброй барыни живут бог и богородица,— предмет страстных желаний и всех помышлений сектантов. В здешнем мире последователей Данилы Филипповича за соблюдение веры и ее тайны бьют кнутом, жгут огнем; приходится им терпеть, убегать, как делали первые последователи секты, которым в костромских лесах приходилось «листом, кореньем питатися», жить нагими, «зноем опаляться и хладом омерзати». Но Данила заповедал терпеть: «Кто вытерпит, тот будет верны, получит царство небесное, а на земле духовную радость»,— говорится в его 10-й заповеди. Практика хлыстовщины и заключалась в том, чтобы терпеть и отдыхать только на радениях, где человек получал земную радость, предвосхищая небесное блаженство.

Культ хлыстовщины весь направлен к одной цели: дать человеку эту духовную радость, которая для крестьянской эксплуатируемой массы была своеобразным гашишем, самоодурманиванием, а для буржуазных верхов — средством властвования над сектантскими низами. Несомненно, что первоначально эта духовная радость приравнивалась к вхождению в человека «духа» и достигалась простым верчением по кругу, мистическим хорово-

[1] *Сома* — опьяняющий напиток, приносимый в жертву богам в Древней Индии.

дом, подобно тому как прибегали к такому же кругу для получения «духа» крестьянские староверы XVII в. Но с течением времени хлыстовское радение сделалось своеобразным обрядом, обставленным некоторыми подготовительными упражнениями и происходившим по определенному чину. Подготовительные церемонии мотивировались общераспространенным в мистических сектах взглядом, что божественный дух не может сойти на человека нечистого, окруженного злыми духами, происшедшими от душ умерших злых людей и постоянно искушающими верных; с другой стороны, плоть человека сама по себе есть зло, от нее происходят искушения и грех. Для получения духовной радости надо очистить плоть, эту «нечистую свинью», аскетическими подвигами. Заповеди Данилы содержали уже некоторые аскетические предписания: «Хмельного не пейте, плотского греха не творите; не женитесь, а кто женат, живи с женою, как с сестрой; неженимые не женитесь, женимые разженитесь». Практика показала, что этих заповедей недостаточно, и в последующее время выдвинулось требование поста перед радениями. Исполнять такой закон было трудно; это был закон «не простой, не простой — трудовой, трудовой — слезовой»; но зато и велика была «духовная радость», которую получали хлысты на радениях.

Акты следственной комиссии 1732—1733 гг. поднимают до известной степени завесу над тайною обрядностью хлыстовских радений XVIII в., происходивших «с прилежным укрывательством». После общей трапезы собравшиеся хлысты садились на лавках, мужчины и женщины друг против друга, под председательством «оной прелести предводителя, мужа или жены», или, по терминологии сектантов, кормщика или кормщицы «корабля»; предварительно все переодевались в белые, «радельные» рубашки, длинные, доходившие почти до пят, или принесенные с собой, или розданные кормщицей «корабля». Затем, после протяжной вступительной песни, кормщик или кормщица давали благословение по очереди всем присутствовавшим, и один за другим последние пускались парами в быструю пляску, с высоким подскакиванием, с пением, переходившим под конец в дикие выкрикивания; некоторые били себя в то же время жгутами, палками, цепами. Эта пляска и самоистязание приводили сектантов одного за другим в состояние религиозного экстаза; им казалось, что их поднимал сам святой дух, по слову пророка «вселюся в них и похожду».

Пение, сначала тихое и медленное, правращалось в быстрый и громкий припев:

Катает у нас в раю птица,
Она летит,
Во ту сторону глядит,
Да где трубушка трубит,
Где сам бог говорит:
Ой, бог! Ой, бог! Ой, бог!
Ой, дух! Ой, дух! Ой, дух!
Накати, накати, накати!
Ой, Ега! Ой, Ега! Ой, Ега!

«По таковом бешеном бегании» наступал момент высшей «духовной радости»: некоторые из присутствовавших падали в полуобморочном состоянии на пол и начинали изрекать пророчества; в этот момент, по мнению хлыстов, на них уже сошел дух, и пророки говорят не от себя, а от духа:

Накатил, накатил
Дух свят, дух свят!
Царь дух, царь дух!
Разблажился, разблажился
Дух свят, дух свят,
Ой, горю, ой, горю!
Дух горит, бог горит,
Свет во мне, свет во мне,
Свят дух, свят дух!

Эта картина радений, изображаемая в следственных делах о хлыстовщине, рисует хлыстовский обряд совершенно в таких же чертах, какие свойственны экстатическим обрядам в других религиях и сектах, начиная с израильских пророков и арабских дервишей и кончая бичевальщиками и квакерами[1] XIV — XVI вв. в Западной Европе.

Но хлыстовский обряд не был только средством привлечения хлыстами в себя «духа». Если обратиться к песням, исполнявшимся во время радений, то мы увидим, что обряд радения понимался хлыстами также в качестве акта подражательной драматической магии, постулирующего действиям радеющих соответственные дейст-

[1] *Квакеры* — протестантская секта. Возникла в Англии в XVII в. Считают, что истина веры проявляется не в церковном учении, а в «озарении святым духом», свидетельствующем о вечном присутствии Христа в каждом верующем. Отказываются от внешней обрядности, не признают духовенства, провозглашают равенство всех членов общины, честное отношение друг к другу, обязательность труда, строгое соблюдение брачных отношений, уважение старших. В сектах ярко выражен пацифизм. Распространены в Англии, США, Канаде, странах Восточной Африки.

вия богов хлыстовского Олимпа. «Рубашечки», «полотенчики» и «жгутики», говорит одна песня, дает радеющим сама богородица; устанавливает «людей божиих во единый круг Иоанн Предтечь», он же «воспевает песни архангельски» и «скачет, играет по давидову»; затем восстает из гроба сам Иисус Христос и начинает «скакать» с хлыстами, «сокатывает» святой дух, и начинает ходить среди «людей божиих», «во святом кругу сам бог Саваоф». Другими словами, кормщица изображала богородицу, кормщик — Иоанна Предтечу, Христа — очередной Христос, а пророк — бога Саваофа. Перед нами такой же магическо-мистический акт, каким была первоначальная христианская евхаристия, целью которой было призвать в среду общины Христа и вступить с ним в общение.

«Пророчества» говорились быстрыми, не всегда внятными речитативами; одни из них обращались ко всей общине и назывались «общею судьбою», другие — к отдельным членам «корабля». Нельзя сказать, чтобы всегда это был бессвязный набор слов; по большей части и тут слышен голос крестьянского горя и нужды. «Я, бог, тебя нагружу, хлеба вволю урожу, будешь есть, пить, меня, бога, хвалить, станешь хлебец кушать, евангелье слушать». Кроме пророчеств о земных делах — «кому разбогатеть, кому обеднеть и когда какой урожай хлеба будет» — повторяются обещания неизменного наития святого духа и блаженства в царствии небесном: «К тебе дух святой будет прилетать, а ты изволь его узнавать; и я, отец, не дам тебя в иудейские руки и избавлю тебя от вечные муки», «Я вас, возлюбленные, защищу и до явного-то острога не допущу, всем вам ангелов приставлю и от всех-то злодеев избавлю». Но центр тяжести заключался, конечно, в пророчествах, дававшихся отдельным членам «корабля», тут и открывалась для кормщиков и пророков возможность гипнотизировать участников радений и направлять их поведение по своей воле. Частные пророчества всегда заканчивались словами: «Вот тебе от бога указ», а содержание «указа» было всегда совершенно конкретным. После такого «крещения духом» происходила мистическая трапеза: «принимали и если из рук предводительных, мужчины и женщины, куски хлеба и пили квас, иногда же и воду, вменяя то, окаянные, в святое причастие». Эта мистическая трапеза устраивалась обыкновенно в складчину и заменяла хлыстам евхаристию. «Принимайте сие вместо причастия святых тайн»,— говорила кормщица, раздавая куски хлеба.

Описанный чин радений в некоторых чрезвычайных случаях осложнялся некоторыми чрезвычайными обрядами. Один из этих обрядов является модификацией старинной весенней обрядности, о которой нам приходилось говорить в первой главе. Около троицына дня совершалось главное годовое радение, проходившее вокруг чана с водой, который освещался прилепленными к его краям восковыми свечами. На этом радении обязательно производилось бичевание, даже до крови, жгутами и вербами, а песни, обращенные к духу, заменялись другими, обращенными к богородице — «матери сырой земле». В ответ на эти песни «богородица», одетая в цветное платье, выходила из подполья со своими дарами — с изюмом или с другими сладкими ягодами. Хлысты подходили к ней один за другим, и она причащала их изюмом со словами: «Даром земным питайтесь, духом святым наслаждайтесь, в вере не колебайтесь», а затем помазывала водою с произнесением аналогичной формулы. Кроме того, после радения пророки припадали ухом к земле около чана и якобы слушали исходящий из-под чана глухой голос, изрекающий откровение о будущем. Прутья вербы, особенно окровавленные, и огарки свечей считались обладающими целительной силой. То и другое бережно хранили; в случае болезни окуривали больных дымом от прутьев, а огарки клали умершему в гроб. Этот обряд, почти в неизменном виде сохраняющий все элементы магической деревенской обрядности и верований в очистительную силу воды, земли и вербы, хлысты заимствовали, по словам «Розыска», от какай-то секты подрешетников, существовавшей в конце XVII в.

Существовал еще другой чрезвычайный обряд, посредством которого открывалась богородица и одновременно продолжалось постоянное воплощение Христа. Это так называемый «обряд христовой любви», совершавшийся довольно редко и далеко не во всех «кораблях» и представлявший собою несомненную модификацию обрядов Ярилиной ночи, когда бывало всеобщее «открокам осквернение и девам растление». Обряд заключался в том, что в конце радений, когда все участники доходили до состояния полного умоисступления, происходило беспорядочное половое смешение участников и участниц. Нарушения обета целомудрия хлысты здесь не видели, ибо в такие моменты люди, с хлыстовской точки зрения, уже лишены своей воли: на них «накатил дух», заставляющий их гореть, он в них говорит и действует. Забереме-

невшая после такого обряда девушка становилась «богородицей»; если у нее рождался сын, он объявлялся «христосиком» если дочь — пророчицей. Случаи «христовой любви», бывали, судя по следственным делам, и на обычных радениях. Эта сторона дела объясняет нам, почему секта оказалась столь популярной среди московских монахинь. «Христовы невесты» неохотно переносили обет воздержания, но для них нарушение обета не было столь легким и доступным делом, как для монахов. Хлыстовские радения в этом затруднительном случае были для монахинь великолепным выходом, ибо любовь по наитию от «духа» и зачатие от него уподобляли монахинь богородице...

Таким образом, «духовная радость» хлыстов носит чисто материалистический характер, окрашена чисто крестьянским натурализмом. Но «духовная радость» давала лишь временное и случайное утешение, была средством временно забыться, своего рода опьянением. Настоящее же отдохновение от бремени здешнего мира хлысты ожидали получить на том свете, где на седьмом небе вместе с богом будут блаженствовать и души хлыстов. Хлыстовские песни с особенной любовью описывают это блаженство и условия его наступления. Тут, конечно, также не приходится говорить о догме, об определенной системе; изображения различных песен несколько расходятся друг с другом, встречается представление о том, что душа верного тотчас после смерти превращается в ангела и служит Саваофу, и наряду с ним встречается верование в переселение душ. Но многие песни совсем не останавливаются на вопросе о судьбе души тотчас после смерти, интересуясь прежде всего и больше всего картиною последнего страшного суда и будущего мессианического царства. Эти представления носят также резко выраженный материалистический характер и также невольно напрашиваются на сравнение с иудейской народной эсхатологией I в., эсхатологией первых христианских общин и немецких крестьян XV—XVI вв. Влияние новозаветной апокалиптики дало этим представлениям некоторые детали и аксессуары; по существу же их материалистический характер и сходство с указанными представлениями древности и средневековья объясняются аналогичными социальными условиями их происхождения.

День страшного суда никому не известен, он придет внезапно и будет возвещен трубным гласом: затрубит в

трубу длиною от земли до седьмого неба сам Саваоф, Данила Филиппович. Услышав трубные звуки, воскреснут все мертвые, земля обновится, распадется видимое небо и раскроется «небо ново», то небо, где, скрываясь от людских глаз, живут небожители. Сойдя с седьмого неба, судия Саваоф пойдет в сопровождении верных в Москву и зазвонит там в царь-колокол, подобно тому как иудейский или христианский мессия должен был идти в Иерусалим. На призывный звон в Москву сойдутся все живые сектанты, слетятся все силы небесные, и начнется суд над всеми людьми от Адама. Все несектанты и все грешные сектанты пойдут в муку вечную, причем эти мучения, судя по 9-й заповеди Данилы, представлялись по традиции в чисто материалистическом виде («кто единую копейку украдет, тому копейку на том свете положат на темя, и, когда от адского огня она растопится, тогда только тот человек прощение приимет»). Верные сектанты получат вечное блаженство. Их ждет «пресвятый град Сион» на седьмом небе, где живет и светит сам бог, «красное солнышко», окруженный апостолами и ангелами. Для верных приготовлены там хрустальные палаты, окруженные садами с благоухающими цветами и райскими птицами. Настанет конец скорби и печали, будет вечное веселье и радость; наденут верные золотые ризы, будут есть сладкие яства и спать в хрустальных палатах на постелях божественных, осыпанных неувядающими цветами. Вот каково будет царство небесное, обещанное Данилой тому, кто вытерпит.

Такова идеология хлыстовщины. При ее совершенно определенном крестьянском колорите он все же обнаруживает значительные следы влияния и городских элементов секты. Если в представлениях о рае, духе, Христе, богородице и в обрядах явления «богородицы» и «христовой любви» перед нами выступают черты, унаследованные хлыстовством от сельской религии и сельского культа, то в эсхатологических представлениях доминируют уже черты, возникшие на городской почве. Место жительства верных — не сады, не поля и не рощи, но город, «град Сион», с хрустальными палатами, аналогичный новому небесному Иерусалиму первоначальных христианских общин, которые были сплошь городскими. А самое тяжкое мучение после суда грозит ворам, укравшим хотя бы одну копейку,— чрезвычайно характерное воззрение именно для мелкого городского лавочника или трактирщика, какими были обычно оброчные крестьяне,

проходившие на этих промыслах первый этап своего накопления.

Но сильнее всего роль городских элементов хлыстовщины сказывается в ее организации. Следственные дела 1732—1733 гг. и 1745—1752 гг. приоткрывают завесу над социальной функцией городских «кораблей». Мы видели, что уже первые хлысты, Суслов и Лупкин, были лавочниками; в 20-х годах один из московских «кораблей» был в доме купца Касьянова, другой — в доме купца Осипова, а членами «кораблей» были приказчики хозяев и оброчные крестьяне. В Петербурге первый «корабль» был организован купцом Чуркиным, бежавшим из Москвы после возбуждения дела 1732 г.; в его «корабле» богородицей была его сожительница Авдотья Прокофьева, а в числе членов были рабочие его мастерской и приказчики. Но всего характернее «корабль» московского купца Сафьянникова (в 30-х годах): следствие обнаружило, что кормщиком этого корабля был сам Сафьянников, а пророком — один из его приказчиков. Несомненно, что «корабль» Сафьянникова не был исключением, и надо думать, что так же дело обстояло и во всех других купеческих «кораблях»: кормщики были также и хозяевами «экипажа» и организовывали вокруг радений своих приказчиков, ремесленников и рабочих, исполнявших их заказы, своих должников, оброчных крестьян, приходивших в город на работу и для промыслов, и всех других, так или иначе зависевших от них лиц; пророки и богородицы были, конечно, только рупорами кормщиков. Таким образом, городская хлыстовщина была организацией эксплуатации и накопления — черта, которая получила законченное развитие в скопчестве, выделившемся из хлыстовщины в 70-х годах XVIII в.

3. Начало скопчества и судьба хлыстовщины

Скопчество сделалось в начале XIX в. специфической религией купцов, фабрикантов и ростовщиков; но и оно первоначально зародилось в крестьянской среде. Поскольку оно захватило последнюю, мы должны коснуться вопроса о скопчестве в настоящей главе; развитие же скопчества в определенную доктрину и религиозную организацию, происшедшее уже в связи с возникновением промышленного капитала, относится к началу XIX в. и будет нами рассмотрено вместе с другими религиозными организациями того же порядка.

Мы видели, что одна из заповедей хлыстовщины заключалась в полном воздержании от полового общения; исключение *из этого правила допускалось, и то не во всех* «кораблях», в виде обряда «христовой любви». На практике эту заповедь исполнять было, конечно, труднее, чем какую-либо другую, примеру московских монахинь следовали во многих других хлыстовских «кораблях», так что, по наблюдению одного из основателей скопчества, Кондратия Селиванова, во всех хлыстовских организациях, с какими он встречался, все были «лепостию перевязаны, то и норовят, где бы с сестрою в одном месте посидеть». Отсюда у крайних ревнителей хлыстовщины и родилась мысль, что для обеспечения исполнения заповеди о целомудрии необходимо оскопление. Уже в связи с делом 1732—1733 гг. ходили слухи, что кормщица «корабля» в Ивановском монастыре, монахиня Анастасия, производила оскопления, но следствие не обнаружило этого уродства ни у одного из привлеченных по делу хлыстов; возможно, что если действительно были оскопленные, то они успели скрыться.

Впервые оскопления, и притом массового характера, обнаружены были скопческим процессом 1772 г. Этот год и надо считать датой начала скопчества. До мировой войны данные о деле 1772 г. были отрывочны и во многих существенных частях неясны; но в 1915 г. документы, относящиеся к первому скопческому процессу, были опубликованы полностью (Н. Г. Высоцким), и теперь мы можем с точностью установить не только фактическую сторону возникновения скопчества, но и уловить социальную его базу.

Первым проповедником и «мастером» оскопления был беглый помещичий крестьянин Севского уезда Андрей Иванов Блохин, из села Брасова, принадлежавшего генералу Апраксину. Еще четырнадцатилетним мальчишкой он бежал из своего села, пристал к нищим и с ними таскался по ярмаркам и по миру шесть лет; тут он случайно встретил «учителя веры, называемой христовщиной», и «обратился». Продолжая после этого бродить и нищенствовать, он попал в деревню Богдановку Орловского уезда и там привел в исполнение зародившуюся у него еще ранее идею о необходимости оскопления. К этой идее привел его собственный горький опыт: он не мог сдержать себя от влечения к женщине «даже самым жестоким бичеванием» и пришел к выводу, что «разве одним оскоплением вожделения сего избавиться можно»:

как холощеный скот уже «не помышляет о расположении своей природы». Придя к такому выводу, Блохин имел мужество и силу воли оскопить себя собственноручно раскаленным железом; его примеру хотел последовать его товарищ по бродяжеству, также беглый нищий, из помещичьих крестьян Севского уезда, Кондратий Трифонов, или Трофимов (он же Селиванов), но этот будущий скопческий бог «от робости» сам себе «уды отжечь не мог» и вынужден был прибегнуть к услугам Андрея. Вслед за этим Андрей и Кондратий стали проповедовать оскопление среди хлыстов Богдановки и других соседних деревень, и в короткое время Блохину удалось убедить и оскопить свыше 55 крестьян. Главный аргумент его заключался в том, что иначе не убережешься от «лепости» и что пример в этом смысле подал якобы сам Христос, который «за это» и пострадал. Кондратий тем временем ушел дальше на север, за 150 верст, в Алексинский уезд, где поселился на полотняной фабрике купца Лугинина и оскопил пять человек его рабочих.

Все это происходило в 1770—1771 гг. в глубокой тайне, которая раскрылась в апреле 1772 г. совершенно случайным образом, когда одна из крестьянок деревни Масловой рассказала попу, по-видимому, на исповеди, что муж ее во время купания с соседом узнал о его оскоплении; поп сейчас же донес по начальству, и началось дело 1772 г. По делу было обнаружено 60 человек оскопленных, из которых 27 человек, в том числе Кондратий, успели скрыться; попутно обнаружилось, что в районе Богдановки существовала крупная хлыстовская организация, насчитывавшая не менее 246 человек. Специальная комиссия, высланная в Орел для разбора дела, поступила сравнительно милостиво. Блохин, как «зачинщик зла», публично был бит кнутами на месте своего преступления, в Богдановке, и сослан на вечную каторгу в Нерчинск, двое других пропагандистов оскопления были также публично высечены и отправлены на фортификационные работы в Ригу, а прочих, как «простаков», лишь «слепо повиновавшихся безумству наставников», комиссия сочла возможным отпустить на места жительства под «наипрележнейшее смотрение начальных людей», т. е. помещиков и фабрикантов, на которых они работали. Кондратий был сыскан, бит батогами и сослан на поселение в Сибирь только в 1774 г.; дальнейшая его карьера связана уже с историей скопчества как самостоятельной секты.

Блохин и Селиванов принадлежали, конечно, к числу

тех психопатических типов, какие часто встречались среди «бродячей Руси»; это прямые потомки тех юродивых и блаженных, которые были так популярны в XVI и XVII вв. Но затеянное ими дело «убеления» уже при самом начале встретило поддержку среди буржуазных элементов хлыстовщины, которые почуяли в «убелении» новое могучее орудие для властвования и эксплуатации. Хлыстовские общины того района, где действовал Блохин, были вообще под руководством кулаков и купцов. В деле 1772 г. имеется опись имущества группы хлыстов из однодворцев, привлеченных по делу: из 18 человек тут 13 деревенских богатеев, а остальных пятерых по современной терминологии можно было бы назвать бедняками. Эти богатеи торговали хлебом, пенькой и кожей; у троих из них происходили хлыстовские радения. С другой стороны, эти деревенские «корабли» получали наставников и пророков из купеческих «кораблей» города Орла, купца Стебакова и купца Душенина. Оттуда приезжал «учитель» Павел Петров, оттуда же появилась и «богородица» Акулина Ивановна, которая впоследствии стала одною из богинь скопческого пантеона; она была кормщицей на всех радениях, о которых рассказывали допрашиваемые члены «кораблей», и одобряла оскопления. Наконец Кондратий нашел убежище на фабрике Лугинина, конечно, не без ведома и согласия ее хозяина, ибо первый скопческий «корабль» в Москве был организован именно Лугининым. Так вместе с появлением скопчества хлыстовщина окончательно раздваивается: новое движение, базировавшееся уже исключительно на буржуазии, обнаруживает в первой четверти XIX в. пышный расцвет, в то время как прежние организации не создают ничего оригинального и нового.

История хлыстовщины после 70-х годов очень бедна фактами. До XIX в. секта не выдвинула даже ни одной выдающейся личности. В конце XVIII в. хлыстовщина была все же очень широко распространена среди крестьян, причем наибольшее число ее последователей было кроме Орловской в Тамбовской губернии, где условия крестьянского быта создавали особенно благоприятную почву для секты. С одной стороны, существовавшая там плантационная система хозяйства приводила к полному порабощению крестьянства, которое поэтому особенно склонно было к поискам «духовной радости». С другой стороны, именно там же были условия, способствовавшие расслоению однодворцев и превращению их в две проти-

воположные группы, богатеев и безземельных, причем последние попадали, конечно, в полную зависимость от первых или шли работать в город на фабрики. Оживление хлыстовщины замечается только в первой половине XIX в., когда, быть может, в связи с ожиданием земли и воли, которыми жило в эту эпоху крестьянство, появляется ряд новых Христов. Трое из этих Христов были весьма незаурядными личностями.

В личности первого из них, Аввакума Копылова, тамбовского Христа начала XIX в., оригинальные черты еще не выступают так рельефно, как в личности двух других. Самое главное новшество в проповеди Копылова заключалось в том, что он от исключительно духовного откровения повернул опять к «книге» — бог якобы велел ему «доходить по книгам», как спастись. В «корабле» Копылова было поэтому введено аллегорическое толкование Библии, но пути спасения все же остались старые, как показывает практика Аввакума. Он был особенно строгим постником и, по-видимому, в конце концов стал страдать галлюцинациями; по крайней мере, хлысты рассказывают, что однажды после сорокадневного поста, во время которого Копылов даже не пил воды, он был взят на седьмое небо живым и там удостоился беседовать с богом «из уст в уста».

Более оригинальны личности двух других Христов — Савицкого и Радаева. Савицкий пророчествовал в 20-х годах XIX в. в Подольской губернии, когда там среди крестьян было особенно сильное брожение, вызванное толками об освобождении. Перепутав библейские термины, Савицкий объявил себя антихристом, разумея под этим именем агнца Христа, пришедшего судить мир по пророчеству Апокалипсиса. Христос — Савицкий начнет войну со всеми царями земными и победит их, а тех, кто после победы не уверует в него и не будет поклоняться ему, он отдаст на муки вечные; с верными же он будет царствовать над всей вселенной, сам будет царем, а будущая жена его, Домна (дочь какого-то священника), будет царицей небесной. Это возрождение эсхатологии совпало с оживлением эсхатологических чаяний вообще в России, оживлением, которым характеризуется конец александровской эпохи и николаевская эпоха — время, особенно тяжкое для крестьянства. Ниже мы еще неоднократно встретимся с этим явлением. Несмотря на массу сторонников, которых приобрел себе Савицкий даже среди подольских евреев, судьба его не принесла ему же-

ланной славы; он исчез, не оставив о своем конце никаких следов.

Наиболее оригинальным и ловким Христом XIX в. был, несомненно, в 40-х годах Радаев из Арзамасского «корабля» Нижегородской губернии. Это был человек, стоявший головою выше всех других Христов; он был не полуграмотным галлюцинатом, но начитанным и образованным для своей среды человеком. Он хорошо знал писание и некоторых отцов церкви, был знаком с учением мистиков тогдашней эпохи и первый попытался дать теоретическое обоснование хлыстовской доктрине о духе и духовном откровении в полемической переписке со священником Минервиным и в догматических сочинениях; был, следовательно, первым богословом хлыстовской секты. Самая характерная черта в учении Радаева заключается в том, что он отодвигает на второй план коллективные способы получения откровения, какими были радения, и выдвигает в противовес этому индивидуальную работу хлыста над собою. Дух, по учению Радаева, сходит не на всякого хлыста, но только на такого, который таинственно умер и затем таинственно воскрес. Таинственная смерть — это не обыкновенная смерть, которую Радаев называет «смертью о Адаме» и считает следствием прародительского греха; мертвые о Адаме не воскреснут, они отходят в землю, из которой взяты; таинственная смерть есть состояние бесстрастия и святости. Она достигается, во-первых, постоянным «воплением» молитвы «господи Иисусе Христе, помилуй мя грешного»: «Крайне сказати, как дышиши всего во всякое время, вопи сию молитву, и будет душа твоя равноангельна, ибо тогда сойдет для беседы с молящимися в его душу сам Иисус Христос, освятит сердце и сделает его неприкосновенным для всякой нечистоты»; «Сей молитвой ум херувимский получиши... аки бритвей острой из ума все помыслы исчистиши... благодать святого духа получиши... дел греховных, слов, помыслов освободишися, в конце откровений дивных сподобишися и бога в сердце своем увидиши». Этот первый способ магического характера был, однако, доступен для всех; и Радаев спешит оговориться, что хотя через молитву Иисусову человек может таинственно умереть и таинственно воскреснуть, но это еще не окончательная духовная смерть, а лишь временная. Совершенная, подлинная таинственная смерть, «смерть о Христе», заключается в полном самоотвержении и в полном отречении от всего земного и небесного. «Кто хощет

истинно, свято пожити,— проповедовал Радаев,— тому должно забыть о себе и отнюдь ничего не бояться, крайнее беспопечение имети во всем, единой воли божией желати, в каком бы виде она на тебя ни исполнилась, покоем ли, великим ли страданием. Крайнее отвержение сие есть: обнажиться мне должно всего товарного земного и обнажиться богатства, славы, честей и прочего — всего земного, естественного, и обнажиться разума, памяти, желания, воли приобретенного просвещения, всей собственности своей, всего самолюбия; *добродетельных упражнений обнажиться, всех уставов и правил,* но только следовать важдению духа святого». Когда «отвернувшийся себя» этим образом человек «почувствует в себе дух божий, он не подлежит греху, он безгрешен, ему не нужно исполнять заповедки, обязательные для других, ибо праведнику закон не лежит».

Таким образом, по существу, весь этот проникнутый якобы превыспренним мистицизмом «путь смерти и воскресения во Христе» был не чем иным, как оправданием самого крайнего индивидуализма, доходящего до эгоцентризма, дозволенного и даже рекомендуемого «Христам» и «пророкам». Практическое применение нового учения самим Радаевым свелось к самой беззастенчивой эксплуатации им в свою пользу не только материальных средств хлыстов, но также и их жен и дочерей. В пророке и в Христе — все от духа; поэтому рядовой хлыст должен беспрекословно исполнять все требования «духовно воскресшего»: «иди с ним, куда он пошлет, и велит что сделать, делай без размышления; что потребует от твоей собственности — без сожаления подавай»... « У мужа берут жену, а мужа сводят с другой, если захочет лишить целомудрия девушку или чести вдову,— и это от духа»: беречь в этом случае целомудрие есть «крайнее безумие», напротив, избраннице «воскресшего» надо «волю давать духу действовати,— лучше дух сделает что самое негодное, нежели мы самое хорошее... С которой, по-видимому, я хуже поступлю, та лучше устоит, потому что я за нее бога молити буду»; те, кто себя бережет, хотят быть умнее бога и делают «убыток душам своим». По-видимому, Радаев умел действовать на своих последователей и последовательниц внушением, но он не брезговал и шарлатанством, похваляясь своим якобы пророческим даром и даром исцеления. В Арзамасской общине он был царем и богом; «царствование» его окончилось отдачей его под суд, причем следствие установило, что он жил одно-

временно с 13 женщинами. В 1856 г. следствие о Радаеве закончилось заключением его в тюрьму, а затем и ссылкой, в которой он и умер.

После Радаева, в 60-х годах XIX в., для хлыстовщины наступил поворотный пункт. Эмансипация выдвинула новые задачи и новые идеи, и для старых форм сектантства почва стала уже неблагодарной. Поэтому хлыстовщина быстро теряет прежнее значение. Многие «корабли» на юге перешли в молоканство; секта раздробилась на множество разновидностей (скакуны, прыгуны, купидоны и др.), ставших уделом не широкой народной массы, как это было в XVIII в., но узких кружков экзальтированных людей, склонных к мистицизму и самобичеванию. Сохранившие свое прежнее название хлыстовские организации держались в 90-х годах XIX в. и в начале XX в. преимущественно в Тамбовской и Саратовской губерниях и на Северном Кавказе. Все это были уже типично кулацкие организации; кормщиками «кораблей», как и раньше, являются хозяева, участниками — их родные и батраки. Центр тяжести сохраняется в радениях, но, следуя заветам Копылова, хлысты не брезговали и Библией; в ряде «кораблей» дозволили и брак. В этой видоизмененной форме хлыстовщина окончательно стала орудием эксплуатации, пошла по тому пути, какой неминуемо должен был стать ее уделом при ее пассивном характере. С самого начала она звала не к борьбе со злом, а к уходу от зла в область самозабвения и самогипноза; тем самым она заставляла рядового и мелкого крестьянина, попадавшего в ее сети, складывать руки перед лицом беззастенчивой эксплуатации, было ли это в деревне или в городе. Хлыстовщина, подобно эсхатологической реформации, вполне оправдывала ожидание тех политиков и религиозных мыслителей, которые ценят религию постольку, поскольку она дает бедным небо, а богатым — землю, манит призраками блаженства тех, кто живет без забот и осыпан благами, строит обездоленным воздушные замки, а счастливым — замки из мрамора.

4. Духоборчество и молоканство

К последней четверти XVIII в. относится начало двух других крупных течений сектантства, возникших в крестьянской среде, — духоборчества и молоканства. Подобно хлыстовщине, эти секты также очень рано расширили свою базу за пределы чисто крестьянской среды; но

в отличие от хлыстовщины эти секты имели весьма активный характер. Они не складывали рук перед тяжелой действительностью и пытались ее перестроить, по крайней мере для себя, стремясь возродить «божию правду», извращенную в мире. В этом отношении духоборцы и молокане аналогичны немецким полукоммунистическим сектам XIV—XVI вв. и английским левеллерам[1] и копателям[2] XVII в.

Секты «духовных христиан», как называли себя и те и другие, сформировались в последней четверти XVII в. Духоборцы появились в Екатеринославской губернии, среди казачьего населения, которое в царствование Екатерины было до крайности стеснено и разорено раздачами украинских казачьих земель помещикам; молокане одновременно с ними дали о себе знать в Тамбовской губернии — отчасти среди крестьян, отчасти среди мелкого городского мещанства и ремесленничества. Между той и другой сектой много общего, и вначале власти духовные и светские их путали; однако между ними есть и различия, которые объясняются не совсем одинаковым социальным составом и различными условиями их быта.

Секты молокан (так последних прозвали впоследствии православные за то, что сектанты пили в пост молоко)[3] и духоборцев упираются в своих истоках в хлыстовскую эсхатологию XVIII в. Историю их происхождения мы можем проследить до 50-х годов XVIII в. В это время в селе Никольском Екатеринославского уезда существовала община «духовных христиан», отделившаяся, по-видимому, от общины «людей божиих», т. е. хлыстов; разделяя в основном идеологию последних, руководитель новой общины Силуан Колесников отменил среди своих последователей обряд экстатических радений. Последователи Колесникова приняли название духоборцев, которое и удержалось окончательно за сектой. Но Колес-

---

[1] *Левеллеры* — радикальная мелкобуржуазная демократическая партия времен Английской буржуазной революции.

[2] *Копатели, диггеры* — представители крайне левого крыла революционной демократии в Английской буржуазной революции. Выражали интересы деревенской и городской бедноты, особенно безземельных и малоземельных кретьян. Выделились из движения левеллеров. Провозгласили своим идеалом «свободную республику», коллективную собственность и коллективный труд без эксплуатации человека человеком.

[3] Другие авторы происхождение названия секты связывают с названием р. Молочной, на берегах которой молокане селились, а третьи — с тем, что свое учение они называли «молоком духовным».

ников, по взглядам духоборцев, был не основателем их секты, а только предтечей. Подлинным основоположником секты духоборцы считают Иллариона Побирохина, крупного скупщика шерсти из тамбовских однодворцев, пользовавшегося своими разъездами по торговым делам также для пропаганды своего религиозного учения. Побирохин приобрел много последователей среди однодворцев, крестьян и мелких купцов и организовывал «тело христово», т. е. новые общины; окрыленный успехом, он в 80-х годах XVIII в. объявил себя Христом и выбрал из числа своих последователей 12 «апостолов», составивших с ним во главе совет, управлявший всеми духоборческими общинами. В этот период тамбовские духоборцы разделяли эсхатологические ожидания хлыстовщины; Побирохин был популярен и среди тамбовских хлыстов, считавших его за ожидаемого мессию. Карьера Побирохина кончилась тем, что он со своими «апостолами» торжественно вступил в Тамбов, объявляя, что идет судить вселенную, но был арестован и сослан в Сибирь. После неудачи мессианического выступления Побирохина его тамбовские последователи были вновь объединены проповедью крестьянина Савелия Капустина, отставного капрала. Из какой местности и из каких крестьян он происходил, до сих пор неизвестно; появился он в Тамбовской губернии (в селе Сысоеве или Рыбном Моршанского уезда) около 1790 г., побывав, по-видимому, ранее в Екатеринославской губернии; во всяком случае, с екатеринославскими духоборцами у него уже были тесные связи. Капустин также выдавал себя за Христа и импонировал своей начитанностью в Библии, которую знал чуть ли не наизусть, а также уменьем вести религиозные диспуты. В учении Капустина эсхатологические тенденции отступили уже на второй план и выдвинулись положения, исходящие из необходимости прочного устроения жизни в этом мире на новых началах. Таким образом, тамбовское хлыстовство соединилось с новыми элементами, заимствованными из доктрины екатеринославских духоборцев. Духоборческое учение со времени Побирохина и Капустина стало быстро распространяться; его апостолами были преимущественно занимавшиеся разъездной торговлей крестьяне и однодворцы. Одновременно образовалась и секта молокан. Ее пропагандистом был в Тамбове зять Побирохина Семен Уклеин, разошедшийся с тестем в вопросе о последнем суде. Последователи Уклеина, которым дали прозвание «молокане», вы-

работали доктрину и организацию, во многом сходные с духоборческой.

Эти фактические обстоятельства возникновения духоборчества и молоканства показывают, что обе секты первоначально были разновидностями хлыстовщины и со стороны социальной базы, и со стороны организационной. Но линия раскола с хлыстовщиной прошла тут в иной плоскости, чем у скопцов: апостолы «духовных христиан» отвергли всю экстатическую практику и тем самым подчеркнули, что их задача не мирное житие и тихая эксплуатация, а наступление и борьба. Эта новая черта сказывается уже в названии «духоборцы» — борцы за «духа»: хлысты прибегали к магии, чтобы временно привлечь в себя «духа», а духоборцы хотели каким-то образом бороться за создание постоянного «царства духа». Что это царство облеклось в конце концов в совершенно материальные формы, конечно, не может быть ни неожиданным, ни удивительным; но зато история обеих сект изобилует динамикой и полна драматических моментов.

Историю духоборчества можно разделить на два периода: период до образования коммуны на Молочных Водах и период молочноводской и следующих коммун. К сожалению, в нашем распоряжении нет почти никаких определенных данных о характере духоборческих организаций в течение первого периода; ясно только, что духоборцы уже в это время, в противоположность хлыстам и скопцам, решительно разорвали с православной церковью и осудили ее учение, таинства и обряды. Эта церковь, по их мнению, внешняя, тленная, а не вечная; храмы не обладают никакой святостью, «попов ваших со всею потребою в доме себе входить не желаем», крещение водой омывает только тело, и «крещеные младенцы» все равно что «щенята или котята», причастие — не тело и не кровь, а обыкновенная пища, иконы — рукотворные образы и т. д. Такая позиция вызвала сразу гонения на духоборцев: их ссылали на поселение в Сибирь, на послушание в монастыри, на фортификационные работы, на каторгу; в монастырях садисты-монахи нередко сажали духоборцев в «столбы», т. е. такие карцеры, в которых нельзя было ни стать, ни лечь, а можно было только сидеть. Духоборцы пытались защищаться. Когда в 1791 г. екатеринославские духоборцы были арестованы, они подали губернатору оправдательное заявление, в котором изложили исповедание своей веры, стремясь доказать, что в их религиозных взглядах нет ничего худого и зако-

нопреступного, и просили смотреть на их дело как на исключительно духовное, касающееся лишь спасения их душ. Но начальство не поверило этим уверениям и сослало просителей в Сибирь.

Екатеринославское «Духоборческое исповедание», конечно, нельзя считать подлинным и полным выражением духоборческой доктрины, ибо это есть прежде всего апология, и апологетическая тенденция, естественно, оказала решительное влияние на тон и содержание «Исповедания». Составление его было поручено, по-видимому, самому ученому собрату, знавшему хорошо не только писание, но и произведения украинских мистиков, быть может, даже гностиков; с другой стороны, «Исповедание» выдвигает на первый план теоретическую доктрину — вопрос о противоположности духа как оживотворяющего, просвещающего разума и плоти, или той низменной почвы, в которой «засеменяется грех»; вопрос о духовно-аллегорическом толковании священного писания; вопрос о взаимном отношении духа и тела, властей и подданных, богатых и бедных; рассуждения о всех этих предметах были написаны чрезвычайно тяжелым и витиеватым языком. И действительно, теория на первый взгляд получилась как будто совершенно невинная. Из принципов дуализма и некоторых элементов неоплатонизма она строит русское издание гностицизма. Душа, причастная божеству, была сотворена до сотворения мира; и только ради испытания или наказания за грех перед божеством она заключается в темницу тела, где она должна томиться и страдать. Плоть сама по себе есть зло; в ней засеменяется грех, который отвращает душу от небесного и божественного. Вся история людей есть не что иное, как постоянная борьба духа и плоти. История Каина и Авеля — это аллегория; Каин — плоть, Авель — дух; сыны Каина — люди, познавшие рабство плоти, сыны Авеля — люди, служащие духу, истинные чада божии. Племя Каина постоянно и ожесточенно преследует сынов Авеля, и последние пришли в такое крайнее притеснение, что понадобилось вмешательство божества, которое установило власти, законы, внешние церковные установления и формулы, чтобы люди «не загрызлись, как псы, а сильнейшие не придушили немощнейших». Поэтому все политические и церковные учреждения имеют значение лишь временных и чрезвычайных явлений, которые должны отпасть, когда любовь окончательно восторжествует в мире, когда все люди станут подобны им, духобрцам,

истинным чадам божиим, в которых духовно засеменился сам Иисус Христос. Однако уже за этими спекуляциями чувствовалось отрицательное отношение духоборцев к миру; при всей своей тупости это почувствовало и начальство, которое, очевидно, несмотря на всю ученость и туманность изложения «Исповедания», поняло, кого, собственно, духоборцы причисляют к сынам Каина.

Таким образом, уже в 80-х годах среди духоборчества сложилась дуалистическая идеология; яснее всего она выступает в псалмах и песнях, которые пелись на духоборческих собраниях. Из них мы и узнаем доктрину духоборчества в чистом виде, без всякой гностической или дуалистической приправы. Племя Авеля — это те, которые возлюбили печать господню, им «на земле тесно жить и охульно слыть»; племя Каина — это те, которые возлюбили печать антихристову, им «на свете пространно жить и похвально слыть, у них есть попы-наемники, разложили они власы долгие, разогнали наших праведных свидетелев, где эти свидетели свидетельствуют». Бог всем заповедал «трудиться — питаться», Адаму дал соху да борону, Еве — гребень да гребенку, но сыны Каина забыли об этой божественной заповеди, и труд достался только на долю сынов Авеля. Зараженные «сребролюбием», этим корнем всякого греха, сыны Каина обездолили сынов Авеля, и стали сыны Авеля «бедными сиротами»:

Хорошо вам, братцы, петь,
Петь пообедамши —
А как я, горькая сирота,
Да нынче не обедала,
А вчера я, горькая сирота,
Не вечеряла.

А сыны Каина стали богатыми и господами — «попами, дьяками, князьями, неправедными судьями». Сыны Каина имеют на своей совести самые большие грехи — идолопоклонство и сребролюбие — и гонят постоянно сынов Авеля. Сыны Авеля и сыны Каина были и во времена Иисуса Христа; за Христом шли бедные люди, рыбаки, а против него были «богатые люди жидовские» — архиереи, книжники, фарисеи, которые и распяли в конце концов Иисуса. Эти же сыны Каина извратили и Христову церковь — они создали «рукотворные церкви», поставили там вещественные образы, за все там берут — и за родины, и за крестины, и за свадьбы, и за похороны; все это от диавола, сделано с тою целью, чтобы «затоптать Христово учение», «скрыть истинное» и «связать свет»

этими установлениями. Однако свет связать все-таки не удалось, свет светит через духоборцев, сынов Авеля. «Духоборцы — полки Иисусовы, полковника Создаима» (!), создавшего небо и землю,— «нам свет открыл и в нас свет сотворил»,— говорит духоборческий псалом. Духоборцы служат богу духом; тело их — храм божий, душа — образ божий.

Духоборчество исходило, следовательно, из той же противоположности господа и антихриста, из которой исходили и все другие крестьянские секты. Но рассуждения «Духоборческого исповедания» и излияния псалмов и песен, перелицевавшие самобытный русский дуализм на восточно-греческий лад, все же не были только внешним приемом. И отношение к «духу» и практическая доктрина духоборчества были одинаково мало похожи на хлыстовское понимание «духа» и на прежние приемы борьбы с антихристом. Это различие имеет под собой социальное основание, опираясь на иную социальную среду, чем та среда, на почве которой возникли пассивные крестьянские секты.

Различие в этом отношении с бегунством вполне ясное: бегунство опиралось на беглых крестьян, искавших выхода из крепостной неволи в самовольном уходе из-под гнета помещика и в добровольном скитании по глухим, ненаселенным местам. Различие с хлыстовством не так ясно и должно быть вскрыто. Хлыстовская масса — это крестьянство, не хотевшее или не смевшее уйти из-под крепостного ярма; но к ней присосались такие элементы, которые ушли из крепостного состояния на легальном основании и либо уже дифференцировались окончательно от остального крестьянства, либо превратились в деревенскую буржуазию. Эти последние элементы использовали пассивную идеологию и практику хлыстовщины для укрепления своих позиций в буржуазном стане. В противоположность хлыстовщине духоборчество, повидимому, с самого начала состояло преимущественно именно из дифференцирующихся или дифференцировавшихся элементов деревни, для которых религиозная организация, как и для некоторых элементов беспоповщины, должна была заменить, так сказать, профессиональную организацию, служившую их интересам в процессе первоначального накопления. А «мир», в котором духоборцам приходилось проделывать этот процесс, на каждом шагу их связывал: от деревни они отошли, но она продолжала их удерживать искусственными путами, а город

не принимал их, пока они не отделились формально от деревни. «Попы, дьяки, князья и неправедные судьи» — это именно те элементы дворянского крепостнического строя, которые мешали простору действий начинающего капиталиста. С подобными же препятствиями встречался и молодой английский капитализм XVI—XVII вв.; и его представители, подобно духоборцам, в лице пуритан также противопоставили себя в качестве нового истинного Израиля нечестивой Иезавели — папистам и англиканским роялистам. Другим путем, но к той же позиции, как мы видели, в свое время пришли беспоповцы с их отрицанием «внешних» и запрещением иметь общение с последними.

Буржуазный характер духоборческой идеологии, несмотря на ее видимый радикализм, виден также из целого ряда других характерных черт и сказывается также в культе. Так, уже из «Духоборческого исповедания» видно, что духоборцы вовсе не отвергали всех «книг»; они признавали священное писание, но с некоторыми оговорками и условиями. Они говорили, что в том виде, как оно есть, священное писание не имеет значения высшего авторитета, ибо, во-первых, оно не передает в точности изречений Иисуса и апостолов, и, во-вторых, оно не есть первое и последнее откровение. Откровение дается непосредственно «духом»; «дух» просвещает человеческий разум и помогает раскрывать тайный смысл писания, закрытый людскими добавлениями и искажениями; истолкованное при помощи «духа» писание становится уже руководящей нормой. Смысл учения о троице, например, духовно толковался таким образом: «Троица — существо непостижимое: отец-бог — память, сын-бог — разум, дух-бог — воля: бог-троица — един». Значит, духоборческий «дух» — это не дикое опьянение во время радений, но разумное исследование и рассуждение. Таким образом, от магического мистицизма духоборцы перешли к аллегорическому рационализму, методу чисто буржуазного характера. Также совершенно очевидно, что такой «разумный дух» должен был дать и совершенно иные практические советы. Екатеринославские духоборцы не изложили систематически своей практической морали; но уже некоторые места «Духоборческого исповедания» дают возможность указать, в какую сторону хотел направить их практическую работу их «дух». «Все творения господни... прекрасны, благи и невинны суть и точно и единственно на утехи и удовольствия человеку созданы», но на деле

ими владеют и наслаждаются не все, а лишь «забывшие в сердцах господа», которые стараются «побольше награбить и захватить бы славы и всех благ мира в руки своя... Отсюда вся злая в мире». Это зло мира и должны уничтожить духоборцы, как «истинные» и «воинстинные люди». Человек вообще по своей природе есть «чудное, дивное творение божие», ибо в нем пребывает душа, которая есть «ум небесный», «ум божественный». Но действие этой души проявляется лишь в достойных того людях, которые знают и соблюдают «закон бога». Эти избранные люди, конечно, духоборцы; борьба за «духа» должна была привести их к обладанию «всеми творениями господними», к пользованию всеми «утехами и удовольствиями»...

Буржуазный характер духоборческой доктрины особенно ярко сказывается в разделении всех «избранных», т. е. членов секты, на две группы. «Избранные» не все равны, но делятся на две категории: «людей истинных», к которым относится духоборческая масса, и «людей воистинных», к которым относятся духоборческие вожди и пророки. Эти последние — «столбы до небес», «Христы». Духоборческое учение о Христе было сформулировано окончательно Капустиным, который преобразовал доктрину хлыстовства о постоянном воплощении Христа, соединив ее с екатеринославским учением о «духе» как о божественном разуме. Христос — это и есть божественный разум: впервые он явился в Иисусе, в котором обитал, как душа в теле, но затем не вознесся на небо, а продолжает пребывать на земле согласно обетованию: «Се я с вами во вся дни до скончания века». Последующим вместилищем души Иисуса были первые римские папы, затем другие праведники, затем духоборческие пророки, «столбы до неба» — Силуан Колесников, сам Капустин: «Я действительно Христос, ваш господь, падите ниц предо мною и обожайте меня»; после Капустина Христос будет жить в его сыне и так далее в его потомстве, ибо степень «разумности» всегда передается по наследству от отца к сыну. Для духоборческой массы Капустин, его жена и родственники стали «святыми праведными», и их призывали впоследствии духоборцы в молитвах наравне с господом и богородицей. Обладание постоянно воплощающимся Христом давало духоборцам повод заявлять, что «царство божие посреди нас» и что они поэтому являются истинным божиим родом.

Мы видим, что духоборческая идеология в основе своей исходила из некоторых понятных и близких кресть-

янству анимистических и дуалистических воззрений; но в своем развитии она вобрала в себя также ряд книжных и даже богословских элементов, возникавших в среде буржуазной верхушки духоборчества, и потому в целом духоборческая идеология отличается смешанным и даже местами противоречивым характером. Еще яснее смешение старых крестьянских элементов с новыми буржуазными веяниями проглядывает в духоборческой обрядности. Общественное богослужение у духоборцев было упрощено и рационализировано на протестантский образец и состояло в пении и чтении псалмов и стихов, но в заключение обязательно поминались «святые родители» и основатели секты. По умершем не плакали и не причитали, ибо «дух» его якобы оставался среди живых; но умирающий, если у него хватало сил, должен был прочитать апокрифическое сказание «Сон богородицы», в котором суммированы чисто народные взгляды на судьбу души после смерти, а главнейшим моментом похоронного обряда считался поминальный обед. Духоборцы отвергали иконы, мощи, даже крест, отрицательно относились к культу святых и даже троицу толковали аллегорически. Но одновременно с этим сохранились без всяких возражений со стороны «Христов» и учителей заклинательные молитвы в форме старых заговоров. Такой молитвой был только что упомянутый «Сон богородицы», который считался спасительным не только для умирающих, но и для родильниц, и всякого человека, якобы охранял от всяких напастей; в других заговорах призывался в качестве магического орудия против сатаны крест, ангелы, ангел-хранитель и некоторые святые; магическое значение придавалось, как в Древней Руси, двенадцати пятницам и пяти архангелам. По свидетельству Бонч-Бруевича, кроме таких полуофициальных молитв бытовали среди духоборцев и подлинные заговоры, хранившиеся в тайне колдуньями и знахарями. Духоборцы не совершали браков в молитвенном доме; весь брачный обряд был домашним, но он с некоторыми сокращениями и без пьянства воспроизводил обычный деревенский свадебный домашний обряд. Духоборцы считали, что сейчас «царствует Вавилон» и что их царство будет только после «последнего суда»; в изображении этого царства опять-таки проглядывает уже отмеченная нами двойственность. Крестьянские корни духоборческой эсхатологии сказываются в том, что на последний суд «для совершения правды», т. е. в качестве судей, соберутся все порабощен-

ные и угнетенные, все те, кто «сеял, а не жал», но только «ссыпал в житницы» тех, кто жил трудом, потом и кровью других. И когда господь «поставит на суде людей своих», заговорят свидетели: «изыдут сироты с обличением царей страшных, на орла двуглавого, на видение гнева, на его крылья грозные, на его перья строптивые, на его когти злющие, на его главу лукавую, на его тело суетное». Но результаты суда рисуются уже под углом зрения буржуазного равенства, с некоторым оттенком анархизма. Будет новое небо и новая земля; на этой последней произойдет «прекращение начальства», и все уравняется — все чины, сословия, ордена и прочие перегородки между людьми «огонь поест», и все люди станут полны совершенного разума.

Действительность, конечно, сложилась совсем по-другому. «Двуглавый орел» и «Вавилон», как мы уже видели, повели самую энергичную борьбу с «детьми Авеля». Первые блестящие успехи сменились днями разорения и уныния; движение было захвачено репрессиями в самом начале, и слабая сторона его в сравнении со старообрядчеством заключалась в том, что первые, самые трудные шаги ему приходилось делать не вдали от мира, а посреди этого мира и на виду у него. Это обстоятельство оказалось решающим для судьбы духоборчества. После того как духоборческие общины были разбиты, а сами духоборцы были оторваны от начатого ими пути и превратились в ссыльных или в каторжников, возрождение духоборчества должно было пойти по какому-то новому пути. И когда «плен кончился», когда в 1801 г. Александр I своим манифестом дал амнистию пострадавшим за религиозные убеждения, духоборцы, возвращаясь разоренными нищими на прежние места, почти не находили для себя точки опоры. Тогда-то харьковские духоборцы обратились к сенаторам, ревизовавшим Харьковскую губернию, с ходатайством отвезти их «в одно поселение», где они могли бы, трудясь на земле, стать опять на ноги. Правительство было в это время озабочено заселением пустынных, но плодоносных екатеринославских степей; сенаторы признали, что «бедное состояние духоборцев жалостно», и высказались за исполнение их просьбы. И в 1802 г. последовал императорский указ, который, принимая во внимание разорение духоборцев и в видах разобщения их от православных и «погашения» (!) их ереси, отвел для них пустопорожние места по р. Молочной в Мелитопольском уезде. Это и были так называемые Мо-

лочные Воды, куда переселились все духоборцы из Екатеринославской, Харьковской, Тамбовской и других губерний; туда были отпущены и ссыльные, в том числе сын Силуана Колесникова Кирилл. Всего воспользовалось манифестом свыше 800 человек; во главе переселившихся стоял Капустин. Духоборцам дали по 15 десятин на душу, освободили от податей на пять лет и выдали подъемных по 100 рублей на семью с рассрочкой их уплаты на 30 лет.

Переселившись на Молочные Воды, духоборцы решили осуществить здесь «божию правду» так, как они ее понимали. Очевидец передает, что по прибытии на новое место жительства «они сложили там все пожитки свои в одно место, так что теперь там у них одна общая денежная касса, одно общее стадо и в двух селениях два общих хлебных магазина; каждый брат берет из общего имения все, что ни понадобится». Душой новой организации был Капустин; провозгласив поля и все имущество общим, он, однако, право распоряжения ими присвоил себе, как «сосуду Христа» и полномочному владыке. «Духобории» — так стали духоборцы звать свою общину. Капустин поселился в слободе Терпение, в «Сионе», т. е. в волостном доме, и там жил, принимая божественное поклонение; оттуда он давал распоряжения наставникам, заведовавшим отдельными колониями, и разбирал судебные дела вместе с особым трибуналом тридцати. Таким образом появилось миниатюрное мессианическое царство на теократически-коммунистических началах. Оно стремилось не иметь ничего общего с царством «сынов Каина», не обращалось к правительственным властям и судам, не давало рекрутов и только платило «дань», т. е. подать за пользование государственной землей. Число его «граждан» неуклонно возрастало вследствие притока новых поселенцев: в 1827 г., по официальным данным, на Молочных Водах было 9 слобод и около 4000 жителей, имевших в своем распоряжении 49 235 десятин земли.

В течение первых 10 лет своего существования Молочные Воды достигли огромных хозяйственных успехов. В земледелии они переняли у соседних немецких колонистов (меннонитов[1]) ряд усовершенствований; не имея

---

[1] *Меннониты* — одно из протестантских течений (основатель Менно Симонс), возникшее в XVI в. в Нидерландах. Основные их принципы: примирение с действительностью, отказ от насилия, нравственное самоусовершенствование. В России появились в XVIII в. среди немецких колонистов. В 1963 г. часть из них объединилась с евангельскими христианами-баптистами.

возможности обработать все свои земли, они развели большие конские табуны, и их коневодство считалось образцовым; разводили также овец. В слободах были устроены сукновальни и ткацкие полотняные мастерские. Естественным следствием этих успехов была ликвидация первоначального равенства и коммунизма потребления. Как только появились товарные излишки и продукция пошла на рынок, положение резко изменилось. Сохранился лишь уравнительный пай хлебного продовольствия; денежные доходы стали делиться соответственно положению того или иного члена общества, а затем Капустин по тому же принципу поделил скот; впоследствии каким-то неясным для нас способом в руках некоторых богатеев появились и «собственные» их земли. При дележе первую привилегированную группу составили Капустин с семьей и 30 старшин с их семьями; к ним примыкала вторая группа, так или иначе с ними связанная, а затем остатки делились между остальной духоборческой массой. Пошли «утехи и удовольствия», но только для верхушки; «в той богатой жизни», говорит с грустью духоборческий летописец, «люди скоро отступили от закона божьего, стали ездить по городам, по ярмаркам, по всем роскошным жизненным местам». Богатеи превратили Капустина, а затем также его сына и внука, к которым последовательно переходила по наследству власть, в свои покорные орудия, захватили в свои руки совет тридцати; организация общины была превращена в орудие самой беззастенчивой эксплуатации. Чтобы держать массу в повиновении, ей стала проповедоваться чисто молчалинская мораль. «Будь благоразумен; не все, что видишь, желай, не все, что можешь, делай, но только то, что должно. Будь воздержен, без алкания пищи не употребляй, без жажды не пей, более пьянства, яко ада, убегай. Будь кроток, не продерзлив, больше молчалив, нежели говорлив. Когда тебе кто говорит, молчи, когда кто что тебе сказывает, слушай, когда кто что тебе приказывает, повинуйся. Ничего чужого не желай, кольми паче не крадь, а в чем имеешь нужду, сыскивай трудом. Что взаймы взял, отдай, что обещал, исполни, будь к трудам охотлив, оставляй праздность ленивым. Также будь к вышнему послушен, с равными обходителен; никому не завидуй, доброжелательствуй всем... Сие храни, то и будешь благополучен». Неизбежно должно было измениться отношение и к «сынам Каина», с ними стали стараться жить в ладу. Когда в 1818 г. мимо Молочных

Вод ехал в Крым Александр I, духоборческие главари зазвали его к себе на ночлег, устроили ему великолепный прием и пели ему, что он «образует бытие бога в Росии»; на молитвенных собраниях вели регулярное поминовение императора. Когда против этих искажений прежних принципов начались протесты духоборческой массы, то суд тридцати стал расправляться с недовольными при помощи пыток и казней.

Слухи об этих неурядицах в 30-х годах дошли до сведения правительства. Оно воспользовалось этими трениями, чтобы разгромить общину. Духоборчество было объявлено «особо вредной» сектой, и духоборцам было предложено либо перейти в православие и остаться на Молочных Водах, либо переселиться в Закавказье. Часть богатеев сейчас же перешла в православие и завладела лучшими землями. «Сион» дал им все, что мог, и дальнейшее преуспеяние возможно было для них только в качестве «воистинных людей», но уже «Вавилона»; с ними осталось еще несколько сот рядовых духоборцев, всего около 1000 человек. Но бо́льшая часть рядовой массы не пошла на отречение от своих идеалов и стремлений и предпочла переселиться; в 1841 г. около 4000 духоборцев снялись с насиженных мест и двинулись в Ахалцыхский округ, где им были отведены земли. На месте «Сиона» была выстроена православная церковь; на землях «Духобории» хозяйничали ренегаты, новоявленные сыны Каина. Духоборческий летописец, которого мы цитировали выше, находил, что эта катастрофа является заслуженной карой за «отступление от закона божьего». На самом деле это был естественный конец духоборческой эпопеи на почве крепостного права. Ибо при самом своем начале духоборчество, подобно хлыстовщине 70-х годов, было организацией тех «пиявок», по выражению Ленина, которые в лице мелких торговцев и скупщиков были хозяевами мелких местных рынков; и вполне естественно, что на якобы коммунистических молочноводских дрожжах развелись жирным образом тоже пиявки, хотя несколько иного рода, отпавшие от общины, когда она была ими высосана.

На Кавказе духоборческая организация опять прошла через тот же процесс дифференциации и разложения, который она пережила на Молочных Водах. Первоначальная кавказская организация, правда, не могла быть простым повторением молочноводской коммуны вследствие совершенно иных местных условий. Недаром свое

первое селение на Кавказе духоборцы назвали Горькое: горная каменистая почва и соседство с воинственными и враждебно настроенными горцами делали невозможным производительный земледельческий труд и настраивали колонистов на мирный лад по отношению к правительству, единственному защитнику от набегов горцев. Пришлось жить мелкими промыслами и ограничиться артельным устройством с известными отчислениями в общую кассу; по отношению к власти духоборцы пошли на еще большие уступки: платили налоги и даже отбывали воинскую повинность, а во время войны 1854—1855 гг. обслуживали обоз русской армии и принимали на себя другие подряды и поставки. Война эта и помогла начаться новому процессу дифференциации; он был ускорен и обострен новыми условиями народнохозяйственной жизни после 1861 г., и потому рассмотрение заключительного периода истории духоборчества на русской почве удобнее всего сделать в связи с историей сектантства после эмансипации.

Параллельно с духоборческим шло молоканское движение, которое было во многом сходно с первым, отличаясь от него лишь в деталях. Основатель молоканства Семен Уклеин был бродячим деревенским ремесленником, по специальности портным; разъезжая по тамбовским деревням и селам, он встретился с Побирохиным, сблизился с ним и примкнул сначала к духоборчеству. Но с Побирохиным он не поладил из-за деспотического характера последнего и некоторого расхождения во взглядах и решил действовать самостоятельно. Уклеин имел дело с несколько иной социальной средою, чем Колесников и Капустин. Первые его шаги в Тамбове, где он объявил себя мессией, были неудачны; он попал в тюрьму, а его 70 апостолов разбежались. После освобождения он пошел по Волге и проповедовал среди той массы беглых и бывших людей, которыми всегда кишели берега средней Волги, начиная от Самары. В этой среде уже действовали разнообразные влияния, начиная с иргизской пропаганды и кончая иудействующим направлением, которое не считало Иисуса мессией и потому признавало Моисеев закон неотмененным. Вследствие неудачи прямого мессианизма Уклеин преобразовал здесь свою прежнюю, близкую к духоборчеству идеологию, учтя также все те течения, с которыми он столкнулся на Волге. Тут не годились ни аллегория, ни гностико-дуалистические построения: надо было все строить по писанию.

Уклеин и провозгласил идеалом первоначальное христианство, не искаженное соборами. Он не отрицал, безусловно, ни таинств, ни постов, ни обрядов, отвергнув только монашество и внешний храмовый культ с его крестами, иконами, мощами и драматическим богослужением, признал даже догмат троичности и некоторые постановления Моисеева закона (запрещение есть свинину и рыбу без чешуи). Но зато по отношению к современному ему государству и обществу Уклеин провозгласил почти такое же непримиримое отношение, как и духоборчество. Все люди равны, не может быть ни богатых, ни бедных, ни неблагородных, ни благородных, ни рабов, ни господ; война, военная служба и присяга — богопротивные действия, и правильно поступает тот, кто убегает из войска. По нужде молокане, правда, могут повиноваться монархической власти, но только таким ее повелениям, которые не противны божественному закону. Эта проповедь собрала вокруг Уклеина массу последователей; с ними он спустился до Ахтубы и там организовал первую общину; вторая была организована на Иргизе много позже, в 30-х годах XIX в., на развалинах тамошних старообрядческих монастырей.

Организация молоканских общин исходила из положения, что истинная церковь и гражданское общество являются тождественными — истинная церковь есть гражданское общежитие «евангельских христиан». Поэтому общежитие должно строиться на «евангельских» началах любви и равенства их членов. Тут нет прямого требования коммунизма, и на практике первые молоканские общины не были полными коммунами. В них было организовано на коммунистических началах лишь производство, но не потребление, да и производство было поставлено на общинные начала не столько ради соблюдения принципа первоначального христианства, в котором существовал как раз коммунизм потребления, сколько в силу характера хозяйственной деятельности — иргизские и волжские рыбные ловы сами по себе требовали артельной организации. Подлинным основанием молоканского коммунизма надо считать другого крупного деятеля 30-х годов — самарского крестьянина Михаила Акинфиевича Попова. Попов всецело проникся мыслью о том, что молоканская организация должна восстановить организацию первоначальных христианских общин. Поэтому он начал с того же, с чего начинали, по словам Деяний, все новообращенные христиане: роздал все свое

имение соседям и сразу приобрел последователей в лице всего населения двух селений — Яблонского Гая и Тяглого Озера. За такое действие Попов сейчас же был сослан на Кавказ, а за ним ушли и все его сторонники. Они образовали колонию в Шемахинском округе; Попов дал ей коммунистическую организацию, устройство которой определено «Уставом упования общего учения», написанным самим Поповым. Это был настоящий фаланстер, который привел бы в восхищение самого Фурье. Все движимое и недвижимое имущество и все доходы с них принадлежат, по этому уставу, общему братскому союзу, состоящему из отдельных слобод или партий. Партия есть единое целое, она сообща выстраивает слободку, в которой поселяются ее члены. Дома, скот, земледельческие орудия, телеги, весь домашний инвентарь, земли, сады, огороды, мельницы, пчельники, кожевни и всякие другие мастерские, какие только могут быть,— все это есть достояние партии, и доходы со всего этого имущества принадлежат общей кассе партии. Выборные распорядители или распорядительницы регулируют производство и потребление: распределяют домашние и полевые работы и отпускают из общего имущества и общей кассы все предметы потребления по числу душ. В каждой слободе кроме распорядителя были еще выборные судьи, учителя, обучающие детей в училищах, устроенных в каждой слободе, молитвенники, совершающие общественную молитву, и другие. Определенного культа, как и у духоборцев, не было. Брак был поставлен так же, как и на Молочных Водах. Во главе всего фаланстера стоял высший совет из 12 выборных апостолов. Слава об этой общине разнеслась далеко по Волге, и за Закавказьем установилась репутация обетованной земли для молоканства, привлекавшая туда паломников и новых колонистов.

Но судьба общины Попова не могла быть иной, чем судьба духоборческих общин. В начале 40-х годов Попов был сослан за распространение особо вредной секты. После него в общине очень быстро забрали верх богатеи и уничтожили принцип общности имущества, сохранив только общую кассу, в которую каждый должен был платить десятипроцентный сбор. Эта общая касса сейчас же сделалась средством расхищения капиталов общины: из нее можно было брать ссуды, причем за невозвращение ссуды была назначена только ради соблюдения приличия эпитимия в виде поста за каждый взятый рубль.

Разложение общины Попова пошло вперед гигантскими шагами, и к концу 40-х годов она уже распалась, не оставив о себе никаких воспоминаний. Молоканские общины на Волге, однако, продолжали существовать; но состояние их в это время стало чрезвычайно тяжелым. С 20-х годов положение крестьянства становится опять почти невыносимым. Иргиз и Ахтуба наполняются все новыми беглецами, и одновременно с «Разглагольствиями тюменского странника» эсхатологические ожидания вдруг вновь оживают и в молоканской приволжской среде. Беглый солдат Сидор Андреев, долго живший в Персии, пророчествовал среди саратовских молокан о близком конце мира: скоро явится мессия, который поведет молокан на Араратские горы, и будет там рай, земля, кипящая молоком и медом. Эта проповедь дала толчок к внимательному изучению Апокалипсиса и выкладкам с целью разгадать число 666 . Высчитали, что конец света придет в 1836 г., когда начнется в прародительской земле Араратских гор тысячелетнее царство, в Новом Иерусалиме. И одновременно с тягой бегунов на Ахтубу началась тяга молокан в Закавказье, на персидскую границу к горе Арарат. Всеобщее увлечение эсхатологическими упованиями породило множество предтеч Енохов и Илий, а также несколько самозваных мессий, из которых один, беглый крепостной Лукьян Петров, явился как раз в 1836 г. и созывал молокан идти с ним на Кавказ основывать тысячелетнее царство.

Это необычайное брожение перед эмансипацией, порожденное ужасами николаевской эпохи и жаждой освобождения, закончилось необычайным эпилогом. Торжествующий мессия, которого ждали крестьянские секты как избавителя от крепостного ига и подателя всяческих благ, не пришел. Те мессии, которые были, оказались либо обманщиками, либо неудачниками. Вместо него явился страдающий мессия, добровольно принявший страдания за грехи мира, т. е. измученного крепостными невзгодами крестьянства. Это был доведенный нуждою до помешательства крестьянин Владимирской губернии Никитин. Он решил, что все горе ниспослано ему богом за грехи и что искупить их можно только посредством принесения в жертву собственного сына, как то сделал Авраам. Он сжег свой дом и, взяв двух малюток детей, пошел в сопровождении жены на соседнюю гору; там его жена читала молитвы, а он собственноручно зарезал обоих детей. Это дикое преступление, продиктованное от-

части пережитками анимистического мировоззрения и подогретое соответствующими элементами библейской традиции, привело Никитина на скамью подсудимых, а оттуда на Аргунь, в Сибирь. В ссылке он дошел до того, что решил пожертвовать собой за грехи мира; жертва двух детей казалась ему недостаточной. В лесу он устроил крест, надел на себя терновый венец, разделся, несмотря на сильный мороз, догола и распял себя на этом кресте. Его успели снять еще живым, и на допросе он поведал свою грустную историю. Так и русское крестьянство отдало дань тому мессианизму, представителем которого считают почему-то только один Древний Израиль.

Молоканство и духоборчество молочноводского периода были типичными проявлениями коммунистического сектантства в период разложения крепостного права, когда крестьянство жило между крепостным игом и освобождением без земли. От бегунства эти организации отличаются тем, что они пытались бороться не только пассивным уходом, но и активным образом, путем создания в среде капиталистического общества коммунистических организаций. Но, подобно англо-американским попыткам Роберта Оуэна, и эти русские новые миры разваливались как карточные домики при первом же столкновении со старым миром. Организации борьбы с эксплуатацией, возникавшие под религиозными флагами, кончались еще хуже, чем светские попытки ранних социалистов. Всякая подобная религиозная организация неминуемо превращалась в орудие накопления для части ее членов и таким путем особенно быстро становилась организацией господства и эксплуатации. На иллюзиях никогда нельзя строить ни свободы, ни равенства, ни материального благополучия трудящихся масс.

X

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И СКОПЧЕСТВО НА ПОЧВЕ ПРОМЫШЛЕННОГО КАПИТАЛА

1. Учреждение поповщинской иерархии

Торгово-промышленный рогожский союз в первые 30 лет XIX в. выступил в новой, еще почти неслыханной в России, роли. Кошели и сундуки Рогожской и Таганки раскрылись для новых предприятий: в самой Москве и в ее окрестностях, в особенности в Гуслицкой волости Богородского уезда, рогожские капиталисты основали первые крупные мануфактуры. Не старые крепостные мануфактуры районов льноводства, а новые мануфактуры, зародыши настоящей свободной капиталистической промышленности. Мобилизация рогожского капитала повлекла за собой новые успехи поповщинской пропаганды. В поповщину потянулись купцы, через которых сбывалась продукция рогожцев, а также масса офеней и других мелких торговцев и ремесленников. Еще важнее была роль поповщинской организации в эксплуатации рабочей силы. Крестьяне, поступавшие на мануфактуры в качестве рабочих и приказчиков, массами принимали старообрядчество, и таким путем весь Гуслицкий район быстро и невозвратно ушел из синодской церкви. Крестьянам был прямой расчет переходить в старообрядчество, ибо перед ними открывалась перспектива быстрого выхода из крепостного состояния и избавления от рекрутчины. Эта перспектива была построена на совершенно иных началах, чем принципиальная идеология сектантов или революционные надежды пугачевцев. Новые фабриканты нуждались в свободных рабочих руках, в гарантии от всяких случайностей, всегда возможных при аренде крестьян у помещиков. Поэтому за переход в старообрядчество крестьянам выдавались на льготных условиях ссуды для выкупа на волю и покупались для них рекрутские квитанции. Фабриканты, конечно, впоследствии с лихвой покрывали эти издержки нищенской заработной платой, неограниченной продолжительностью рабочего дня и гарантией от каких бы то ни было вспышек недовольства рабочих, одурманенных религиозным гипнозом. Так создался под Москвой влиятельный впоследствии Гуслицкий район, игравший немалую роль в спорах относительно «Окружного послания», этого больного для поповщины вопроса во второй половине XIX в.

Необыкновенные успехи поповщины постоянно напоминали об обратной стороне медали, о том, что церковная организация Рогожского кладбища, в сущности говоря, держится на таком шатком фундаменте, как попущение правительства. В самом главном, в существовании клира, рогожцы зависят от правительства: пока оно терпит беглых попов, до тех пор рогожцы имеют культ и церковь. С другой стороны, сама их организация как религиозная община также только терпится; нет легальных титулов, которые оправдывали бы ее существование. В дворянском государстве самостоятельная буржуазная организация была только пасынком. Все усилия поповщины в первой половине XIX в. и были направлены к этйм двум целям: создать себе легальное положение и независимый клир.

Вопрос о легализации особенно остро стоял не в Москве, а в провинции. Московская община была слишком сильна и влиятельна для того, чтобы бояться нападения врасплох и стремительного разгрома; само правительство находилось в слишком больших связях с рогожцами для того, чтобы вдруг начать «палить» по Рогожскому кладбищу. Другое дело было в провинции, где общины были менее богаты, менее многочисленны и менее влиятельны. Там скорее всего и ранее всего могли произойти столкновения с помпадурами, столкновения, конец которых мог оказаться для местных общин весьма плачевным. Поэтому мысль о легализации настойчивее стучалась в двери в провинции, чем в Москве. Первая попытка в этом направлении была сделана екатеринбургской общиной, которая кроме соображений своей прочности и безопасности имела еще некоторые веские побуждения вступить в переговоры с правительством о легализации.

Дело в том, что в екатеринбургской общине возникли сепаратистские стремления, стремления сделаться вторым автономным центром поповщины. Екатеринбургская община зависела от рогожцев не прямо, а через иргизские монастыри, откуда она получала попов, минуя Москву; но, поскольку Иргиз был филиальным отделением Рогожского кладбища, постольку екатеринбуржцы были обязаны соблюдать пиетет и к этому последнему и повиноваться ему. Однако, по существу, узы, связывавшие Москву с Уралом, были очень слабы. Уральские заводы не зависели от московских капиталов. Ближняя Сибирь (Тобольская губерния) тоже гораздо больше зависела от уральских торговых центров, первым из которых был Екатеринбург, чем от отдаленной Москвы, с которою

живая связь обнаруживалась только раз в год, на Нижегородской ярмарке, и то в ограниченной области чайной и пушной торговли. Между тем Екатеринбург держал в своих руках все нити частной уральской промышленности; почти все частные заводы были собственностью екатеринбургских старообрядцев, а на казенных без старообрядцев обойтись также не могли. Поэтому екатеринбургская часовня стала центром для всех заводских и многих сибирских старообрядческих общин; попы рассылались туда из Екатеринбурга; в Екатеринбурге устраивались съезды, пригонявшиеся ко времени ярмарок. Всего под влиянием Екатеринбурга насчитывалось около 150 000 старообрядцев.

Во втором десятилетии XIX в. во главе екатеринбургского общества стоял богач купец Рязанов. Он и составил план легализации поповщинской церкви, отчасти по образцу устройства униатской церкви, и вступил по этому поводу в переговоры с епископом пермским Иустином и министром духовных дел князем Голицыным. Рязановский проект обсуждался и был редактирован на старообрядческом съезде уральских общин в Екатеринбурге в 1818 г. и содержал в себе те основные начала, которые впоследствии в несколько видоизмененном виде легли в основу поповщинской организации после учреждения собственной иерархии. Проект предусматривал разрешение старообрядцам Сибирского края исповедовать веру, строить церкви и совершать культ «по точному учению и обрядам древлегреко-российской церкви, до лет патриарха Никона существовавшим», при посредстве старообрядческих священников. Этих последних сибирские старообрядцы должны получать из синодской церкви: «Высочайше дозволить священникам и диаконам, рукоположенным российскими архиереями, беспорочно уединившимся (!) к нам прямо или через иргизские монастыри, отправлять богослужение...». Управляется общество старообрядцев Сибирского края старообрядческой конторой; она находится в Екатеринбурге, состоит из мирян, ведает старообрядческими священниками и диаконами, ведет метрические книги; подчинена она непосредственно министру духовных дел. Этот смелый проект, как видно читателю, ставил старообрядческую уральскую церковь в такое же легальное и независимое от синода положение, в каком стояли другие иноверные церкви, и в то же время прекращал всякую зависимость Урала от Москвы. Но, как и следовало ожидать, князь Голицын, хотя и был

«атеистом», не принял этого проекта целиком. Он потребовал, чтобы екатеринбургские старообрядцы, уж если они не хотят единоверия, подчинились непосредственно синоду, подобно ставропитиальным монастырям, минуя епархиальных архиереев. На это не могли пойти старообрядцы, и дело о легализации кончилось ничем.

Но переговоры, которые одновременно вела с правительством Москва, увенчались бо́льшим успехом и оказались на пользу всей поповщине в целом. Неудачи с исканием архиерейства в XVIII в. заставили рогожцев оставить эти попытки; все хлопоты они направили на то, чтобы упрочить за собой право принимать беглых попов. Архиерейская власть им нужна была не столько для отправления культа, сколько для поставления его совершителей. Но если таковые будут в изобилии и без всяких препятствий приходить из синодской церкви, то культ будет совершаться непрерывно и архиерейская власть не нужна. Поэтому вслед за Москвой по ее сигналу засыпали правительство просьбами о дозволении иметь беглых попов, строить часовни и совершать культ все другие влиятельные общины, зависевшие от Рогожского кладбища. Александровское правительство, прислушивавшееся в первые десятилетия XIX в. к голосу буржуазии, пошло навстречу этим домогательствам. Сначала, между 1803 и 1818 гг., оно выдавало разрешения получать попов с Иргиза отдельным общинам. Первым получил такое разрешение Городец, затем ярославские, пермские, владимирские и западносибирские общины; попы, отправлявшиеся с Иргиза в другие общины, получали от саратовского губернатора официальные паспорта, в которых даже именовались священниками. Эти разрозненные меры были объединены и расширены: в 1822 г. 26 марта были высочайше утверждены «секретные» правила «о попах и молитвенных домах старообрядцев». Правилами предписывалось не разыскивать и оставлять у раскольников беглых попов, если последние не сделали никакого уголовного преступления, и поручить таким священникам «для порядка» вести митрики и представлять ежегодно метрические ведомости гражданскому начальству; новых церквей и часовен строить не дозволять, о старых же «не входить ни в какое рассмотрение и оставить их без розыскания». Эта победа давала некоторое легальное положение; но, когда уральские старообрядцы вздумали воспользоваться новыми правилами, чтобы открыто организовать приходы и совершать открыто культ, местные

власти сейчас же возбудили дело об оказательстве, сам Рязанов попал в тюрьму. Правила, очевидно, носили не столько характер закона, сколько циркулярной инструкции, и практика их выполнения всецело зависела от «местных условий», т. е. от степени влиятельности местных общин и степени стремительности местного начальства. В Московской, Тверской, Калужской, Саратовской, Черниговской губерниях попов и часовни дозволяли, а в других губерниях арестовывали попов и запечатывали часовни. Как ни ограниченна была эта победа, но и ею не пришлось долго пользоваться. Александровские дни прошли, и настала николаевская эпоха — эпоха окончательного расшатывания крепостнического государства. Напрягая последние силы, оно объявило жестокую борьбу всем враждебным элементам. Старообрядчество, как организация торгово-промышленного капитала, тянулось к участию в политической власти и было среди противников крепостнического строя огромной и влиятельной силой. По официальным сведениям, в начале царствования Николая I было в России 627 721 душа раскольников (1827 г.); но эту цифру надо увеличить по крайней мере втрое или вчетверо, чтобы получить действительную цифру, ибо в списки вносились только потомки тех раскольников, которые в XVIII в. были записаны в двойной оклад, а цифры официальных списков десятки лет оставались неизменными и даже иногда уменьшались, так как уменьшение раскола свидетельствовало о служебном усердии полиции. Тотчас по вступлении на престол Николая I началась энергичная борьба правительства с расколом, цель которой, по официальному заявлению, заключалась в следующем: постепенно уничтожить раскол, действуя так, чтобы наличные раскольники дожили свой век, а новых не было. Правительственные мероприятия лились как из рога изобилия, не останавливаясь ни перед чем, даже перед «священным правом собственности»; с точки зрения правительства, раскольники были вполне аналогичны военным дезертирам как люди, самовольно ушедшие из господствующей церкви и потерявшие в силу этого часть гражданской правоспособности.

Правительство Николая I плохо разбиралось в различных раскольничьих направлениях и толках, но оно ставило себе определенную и вполне понятную с его точки зрения задачу: разрушить основу раскола посредством экспроприации его имуществ и разгрома его организаций — как благотворительных, так и богослужебных.

Удары правительственных репрессий одинаково поражали и поповщину, и беспоповщину. В области культа чувствительнее всего они были для поповщины, ибо беспоповщина выработала самостоятельный культ, независимый от синодской церкви, а для поповщины правила 1822 г. были всем. Беспоповщина могла обходиться без молитвенных домов и попов; поповцы считали такое положение дела «богомерзкой ересью», для них культ без попа и часовни или церкви был немыслим. Поэтому гроза больнее всего отозвалась на поповщине; но она заставила поповцев собраться с силами и выработать такую организацию, которая ставила их культ вне всякой зависимости от синодской церкви.

Борьба началась с 1826 г., когда были сняты кресты со всех старообрядческих молитвенных зданий, была запрещена постройка новых и ремонт старых зданий. Но это было только вызовом, первым объявлением войны. В 1827 г. старообрядческим попам было запрещено переезжать из уезда в уезд, что было равносильно уничтожению культа в целом ряде местностей; приходилось попам опять «таитися», совершать требы по ночам, переезжать с подложными паспортами или прятаться в повозках под товарами. В 1832 г. правила 1822 г. были окончательно отменены локаническим распоряжением: «Если до сведения правительства дойдет о вновь бежавшем к раскольникам попе, то такового возвращать в распоряжение епархиального начальства». Начались повальные аресты старообрядческих попов, и было приступлено к уничтожению иргизских монастырей — иерархического центра поповщины.

Иргизские монастыри, основанные, как мы видели, в царствование Екатерины II, к 30-м годам XIX в. стали своеобразной организацией, центром обширной старообрядческой колонии, заселившей пустынные до того времени берега Иргиза. Это не были учреждения, которые, подобно монастырям синодской церкви, стояли бы вне всякой связи с мирскими элементами церкви; напротив, в управлении ими участвовали выборные советы из мирян, слободских жителей, которые избирали настоятелей, представлявших, таким образом, перед гражданскими властями не только монастыри, но и все слободы, тянувшие к последним. С другой стороны, в церковной организации поповщины монастыри эти исполняли определенную функцию, делавшую их, в отличие от монастырей синодской церкви, необходимым звеном организации; на

Иргизе испытывались и «исправлялись» посредством перемазывания попы, приходившие из синодской церкви. Благодаря этой функции, приносившей каждому мужскому иргизскому монастырю ежегодно дохода не менее 20 000 руб. в год, и благодаря эксплуатации приписанных к монастырям земель иргизские монастыри скопили огромные богатства и уже поэтому, помимо всего другого, были заманчивой добычей для официальной церкви.

До 1827 г. гражданская власть, находившаяся в теснейшем «контакте» с саратовскими и вольскими тузами, была глуха к требованиям синода и архиереев покончить с иргизским «соблазном». «Соблазн» действительно был большой — монастыри развили в Саратовском крае энергичную пропаганду старообрядчества, поддерживаемую капиталами саратовской старообрядческой буржуазии, и в 30-х годах не осталось в Саратовском крае ни одного хутора, ни одной деревни, ни одного села, где бы не образовалось старообрядческой общины; даже некоторые мордовские селения, «неутвердившиеся еще в православии», переходили к Иргизу. Перемена правительственной политики по отношению к расколу восстановила единение саратовских церковных и гражданских властей. Вспомнили, что монастыри принимают и укрывают беглых крестьян; обратили внимание, что монахи и монахини живут «с необузданной похабностью» и пьянствуют с утра до ночи; обнаружили, что монастырские власти укрывают от обложения добрую половину доходов; «открыли», наконец, что в монастырях перемазывают и даже перекрещивают православных. Был дан ход доносам. Начали с обысков, чтобы найти подземные тайники и ходы, где, по слухам, монахи прятали беглых и хранили свои «сокровища». Когда обыски не дали желаемых результатов, было решено действовать административными мерами: монастыри закрыть, монахов разослать, земли взять в удельное ведомство; но ежели местные жители «будут просить» оставить монастыри и заявят одновременно о желании «иметь церковь единоверческую», то оставить монастыри, составив для них штаты, и подчинить их саратовскому архиерею. Добровольно в 1827 г. согласился принять единоверие только Нижне-Воскресенский монастырь; остальные упорствовали, и их «обращение» затянулось до 1841 г. «Обращение» особенно драматически произошло в Средне-Воскресенском монастыре, где оно производилось насильственным образом, при помощи казацкой команды, действовавшей нагайками, и пожарных,

обливавших из шланга водой толпу, скопившуюся перед монастырем; дело было в начале марта, на морозе, вода мерзла, и более тысячи человек были связаны полузамерзшими. Указывая на эту груду полумертвых тел, будущую единоверческую паству, губернатор весело предложил приехавшим с ним саратовским попам: «Ну, господа отцы, извольте подбирать, что видите». «Отцы» охотно подобрали; напрасны были жалобы саратовских тузов, ссылавшихся на высочайшие повеления Екатерины II и Александра I, узаконявшие существование монастырей и укреплявшие за ними в собственность земли. Надежды на то, что правительство, которому старообрядцы всегда подчинялись и за которое всегда молились как за первого хранителя священной собственности, услышит их, самоутешения, что все происходящее есть только произвол местных властей, оказались тщетными, и «солнце православия зашло на Иргизе». Часть иргизских старообрядцев принуждена была перейти в единоверие, но таких было немного. Огромное большинство крестьянской и мелкой мещанской старообрядческой массы на Иргизе, лишенное своих руководителей и отрезанное от московского центра, сразу ударилось в эсхатологию. Вынырнули старые представления об антихристе и конце света. Антихристом был провозглашен Николай I, правительство которого к тому же только что (в 1838 г.) распорядилось об отобрании детей у раскольников и крещении их по православному обряду, а конец света был предсказан на пасху 1842 г., голодного года, года холеры и полного затмения луны. Когда ожидания конца света не оправдались, иргизские старообрядцы постепенно должны были выработать формы культа, аналогичные крестьянским беспоповщинским культам. Часть иргизцев стала добычей бегунов и других сектантов. «Солнце православия» на Иргизе затмилось «богопротивными ересями».

Пораженное в самое сердце, Рогожское кладбище принуждено было, чтобы сохранить свою религиозную организацию, вернуться к старой мысли отыскания архиерея. Первое совещание по этому вопросу было созвано в 1832 г., как только были отменены правила 1822 г.; местом совещания была Москва. Иргиз в лице Кочуева и Москва в лице богатейших купцов Рахмановых стояли за отыскание архиерея. К Москве присоединилась и Петербургская община во главе с руководителями Громовыми. Была немногочисленная оппозиция, настаивавшая на том, что правильного священства нигде более не найти; но она была бессильна.

Когда произошел разгром иргизских монастырей, было решено действовать безотлагательно. На восток был отправлен делегатом Павел Великодворский, до энтузиазма преданный делу старообрядчества и потративший на приискание архиерея все свои силы и средства. Найти архиерея было нелегко. Мало было принципиально признать восток незараженным никонианскою ересью, т. е. сойти с той позиции, на которой стояло старообрядчество с самого начала; нужно было еще найти такого архиерея, который пошел бы на сделку со старообрядцами. При тогдашних отношениях между Россией и Турцией это было делом весьма нелегким. Иные восточные архиереи за приличное вознаграждение не прочь были признать на словах истинность старообрядческой веры, но рукоположить архиерея не решались, боясь стать причиною дипломатических осложнений и подпасть под гнев падишаха. Но в конце концов поиски увенчались успехом: был найден и архиерей, и способ обделать дело так, чтобы были соблюдены все формы международной вежливости. Архиерей был бывший босно-сараевский епископ Амвросий, отрешенный от епархии константинопольским патриархом вследствие его столкновений с турецкими властями. Ему предложили рукоположить архиерея не для России, но для русских старообрядцев, живших в Австрии, в Белой Кринице. Белокриницкая старообрядческая община существовала на вполне легальных основаниях с 1783 г. Там был монастырь и отправлялся правильный культ, но Белая Криница не имела права иметь своего епископа. Москвичи взяли на себя все хлопоты и расходы для получения разрешения, и в 1844 г. Великодворский привез в Белую Криницу указ императора Фердинанда, разрешающий белокриницким старообрядцам иметь своего епископа. Амвросий был привезен в Белую Криницу, не без скандала был там перемазан (27 октября 1846 г.) и тотчас же после перемазания заранее посвятил себе преемника, белокриницкого монаха Кирилла. Поспешность была вполне резонная: дипломатические осложнения все-таки произошли и австрийское правительство должно было арестовать Амвросия и временно закрыть Белокриницкую общину. Амвросий был посажен в замок Цилль, где через несколько лет и умер. Но он сделал свое дело: старообрядческая церковь имела уже архиереев — Кирилла и несколько других, рукоположенных Амвросием для других заграничных общин.

Когда таким образом источник священства был най-

ден, оставалось пересадить его в Россию — Белая Криница была слишком далеко, к тому же, Рогожскому кладбищу вовсе не улыбалась перспектива быть в постоянной зависимости от какой-то заграничной мелкой общины. Надо было поставить митрополита для русского старообрядчества. Рахмановы, тогдашние руководители Рогожского кладбища, выдвинули своего кандидата — Дмитрия Андреевича Рахманова, принявшего в ожидании омофора[1] монашеский сан в Керженце (в монашестве Дионисия). Однако эта комбинация, сулившая соединить в руках Рахмановых силу капитала с формальным главенством в старообрядческой церкви, была расстроена разгромом того скита, где скрывался Дионисий, и его вынужденным бегством за границу. Тогда Рахмановы выдвинули другую кандидатуру — Степана Жарова. Это был простой содержатель гостиного двора в Ямской слободе, совершенно незначительный человек, обещавший быть покорным слугою Рахмановых. Он и был посвящен Кириллом в 1847 г. в русские архиепископы под именем Софрония. Вслед за ним было посвящено еще 10 епископов, так что к 1859 г. образовалось еще 10 старообрядческих епархий (московская, симбирская, саратовская, казанская, уральская, пермская, новозыбковская, балтская, кавказская, коломенская). Не было больше недостатка в попах, культ стал совершаться, как никогда правильно и чинно. Старообрядцы с гордостью теперь повторяли, что у них «паче всякого чаяния священство яко финик процвел и яко кедр на Ливане умножися». Правительственные репрессии привели к образованию самостоятельной старообрядческой иерархии.

Такой поворот дела, конечно, не мог быть приятным руководителям синодской церкви. Новую иерархию попробовали задушить в самом начале. Был дан приказ арестовать и сослать в Суздальский монастырь новых епископов и было подтверждено распоряжение ловить и ссылать старообрядческих «лжепопов». Однако старообрядческие тузы всяческими мерами, не жалея денег на взятки, сумели уберечь почти всех своих епископов; пострадали только два — Аркадий, арестованный в 1854 г., и Конон — в 1858 г.; в 1863 г. был случайно арестован еще Геннадий Пермский; они просидели в Суздальской монастырской тюрьме до 1883 г. Одновременно попробовали на-

---

[1] *Омофор* — накидка епископа, символизирующая потерянную и обретенную овцу, несомую пастухом.

нести удар и с другой стороны. В 1854 г. не без участия митрополита Филарета был состряпан донос, что на Рогожском кладбище происходят совращения в раскол православных. Филарет на основании этого настоял в 1855 г. перед Александром II на запечатании алтарей Рогожского кладбища. Но и эта мера оказалась беззубой. Идти до конца против рогожских миллионеров правительство Александра II не посмело, и в 1858 г. состоялось разъяснение, что «раскольники не преследуются за совершение богослужения и духовных треб по своим обрядам», но с тем, чтобы не было «соблазнительного для православных публичного оказательства». Смысл был таков, что допускается богослужение в домашних церквах и молельнях. Вместе с этим было предписано прекратить розыски и аресты старообрядческих попов. Рогожские алтари остались запечатанными, но это не изменило, по существу, нового поворота дела; культ стал регулярно и без тревоги совершаться в домовых церквах рогожских тузов. В 1883 г. был сделан последний шаг, возможный для самодержавного режима: было дозволено вообще свободное отправление старообрядческого культа, но без колокольного звона, публичных крестных ходов и без права попов и епископов носить обычную поповскую одежду. Епископат после этого перестал таиться. Суздальские затворники были освобождены, и Геннадий, вернувшись в Пермь, стал совершать торжественные службы с «оказательством», обругал пристава, явившегося составить протокол, и поплатился административной высылкой в Виндаву. Другие были осторожнее и счастливее. В 1884 г. епископ керженский Иосиф, из крестьян деревни Матвеевки под Нижним, получил от светского патрона своей епархии, нижегородского миллионера Бугрова, имение с лесной дачей, рядом со своей прежней деревней. В имении для него был выстроен роскошный дом и подле маленький скит, в котором было поселено несколько монашек. Характернее всего, что «владыка» продолжал официально числиться матвеевским крестьянином и обязан был отбывать все казенные повинности. Денежные он платил сам, а «натуральную гоньбу» вместо него отправлял его прежний сосед по деревне за определенное вознаграждение. Пример социальной дифференциации на религиозной основе достаточно яркий.

2. Борьба за новую поповщинскую идеологию

Завершение исканий священства ставило перед старообрядчеством две задачи: выработать правильную церковную организацию, которая заменила бы временные чрезвычайные нормы, и определить содержание своей идеологии и отношение к синодской церкви соответственно изменившимся условиям. Первая задача была разрешена быстро, ибо тут у старообрядцев был уже готовый образец в виде проекта Рязанова. Распорядительным органом остались, как и прежде, съезды делегатов от старообрядческих общин, ведавшие всей административной и хозяйственной частью; сверх того стали созываться «освященные соборы» из клириков для разрешения только специальных вопросов вероучения и культа, но и в них принимали участие выборные от мирян. Текущие дела были поручены духовному совету, состоявшему из архиереев и избранных священников; этот совет всецело зависел от старообрядческих съездов и был послушным орудием в руках московских капиталистов. Старообрядцы с гордостью говорили, что их организация вполне согласуется с канонами, по которым участие в церковных делах предоставляется не только клиру, но и мирянам, в то время как официальная церковь отклонилась от канонов и стала «цезарепапистской». Но в действительности каноническая правильность старообрядческой организации была, конечно, под большим сомнением. По существу же старообрядческая церковь, несомненно, отличалась от синодальной тем, что она основывалась на свободном вступлении в нее членов и явилась организацией враждебной крепостному строю силы капитала, в то время как синодская церковь была принудительной организацией, служившей крепостническому реакционному государству.

Вторая задача была много сложнее. Мы видели, что раскол в XVII в. носил догматический характер: магические формулы культа были для человека XVII в. догмой, и когда Никон заменил старые формулы новыми, он действительно переменил старую веру на новую веру. Двести лет спустя настроение переменилось. Традиция и мученичество освятили старые книги и старые формулы; они стали чем-то родным, с чем сжилось сердце старообрядца и что стало знаменем его веры. Но вместе с тем религиозное сознание не могло остаться на прежней анимистически-фетишистской основе, хотя пережитки ее держались цепко и стойко. То, что было непререкаемой истиной

для московского лавочника или ремесленника XVII в., не выезжавшего за пределы окрестностей Москвы и бившегося в тщетной борьбе с треклятыми англичанами, для капиталиста XIX в. казалось суеверием и празднословием. Несмотря на всю живучесть некоторых элементов старого мировоззрения, сквозь толщу таганских и рогожских стен и кафтанов понемногу просачивалась мысль, что, по существу, догматы старообрядчества те же, что и догматы синодской церкви. Несмотря на редакционные разночтения, у них одно и то же писание, один и тот же основатель; разница между ними касается только обрядности и точек зрения на отношение церкви к государству. Мы знаем, что центр тяжести различия лежал только в этом последнем пункте, зависевшем от различного социального состава той и другой церкви. Работа по разрешению вопроса о содержании веры и отношении к синодской церкви и другим старообрядческим толкам затянулась, и только 24 февраля 1862 г. появилось знаменитое «Окружное послание единыя, святыя, соборныя, древлеправославно-кафолическия церкви». Оно было составлено первоначально мирянином Ксеновым и затем санкционировано духовным советом. Этот документ был напечатан и разошелся не менее как в 800 000 экземпляров — цифра, которая гораздо лучше свидетельствует о численности поповщины в 70-х годах, чем официальная статистика: согласно последней, по переписи 1897 г., в России было якобы только 447 000 поповцев...

«Окружное послание» прежде всего окончательно и торжественно порывает со старой старообрядческой идеологией XVII в. Оно предает анафеме десять «тетрадей», наиболее распространенных в раскольничьей массе, в которых обосновывалась вся эсхатология конца XVII — начала XVIII в., цари и патриархи провозглашались антихристами или антихристовыми слугами, а церковь и священство — прекратившимися. Эта эсхатология уже давно потеряла всякое значение в глазах буржуазных верхов поповщины; теперь устами «освященного собора» всей пастве, пасомой из Рогожского кладбища, объявлялось, что вся эта эсхатология кощунственна и богопротивна, император есть лицо боговенчанное и богохранимое, а церковь будет существовать вечно, ибо врата адовы ее не одолеют. Эта истинная церковь есть старообрядческая церковь; православная синодская церковь тоже не еретическая, ибо она верует в того же самого бога и Иисуса Христа, служит им правильным культом, имеет таинства

и святыни, хотя и отличающиеся по внешности от старообрядческих. Ее грех не в обрядовых различиях, а в отношении ее к старообрядцам. Никон изменил древнецерковные предания, освященные именами патриархов Иова, Гермогена, Филарета, Иоасафа и Иосифа, и насильственно заставлял служить новым чином; собор же 1667 г. закрепил его дела, произнеся клятву и анафему на святое имя Исуса и двуперстное сложение, и с тех пор официальная церковь не перестает мучить и гнать старообрядцев, не виновных ни в какой ереси, а только в преданности старым обрядам. В этом-то и заключается «важная и богословная вина» отделения старообрядческой церкви от синодальной. Антихрист же, вспоминает опять «Окружное послание», еще не пришел, а когда придет, то, по писанию, будет из рода еврейского, из колена Данова, родится от блуда; о дне и часе его пришествия, страшного суда и кончины мира никто не знает, кроме самого Исуса Христа. Таким образом, «Окружное послание» твердо и решительно определяло вероисповедную и социальную позицию поповщинской церкви. Феодальной церкви буржуазная церковь говорила, что, пока феодальное государство борется с буржуазией, между обеими церквами не может быть примирения. Эксплуатируемой массе она указывала, наоборот, на вершину враждебной ей пирамиды и учила почитать ее и бояться ее. Так фарисейская буржуазия общины второго храма, с брезгливостью сторонившаяся языческого Рима, говорила стонавшему под нею гам гаарецу (народу земли): «Молись о благополучии правительства; ибо если бы не страх перед ним, то один другого пожрал бы живьем».

Однако «Окружное послание» не сразу достигло цели; вместо того оно сначала внесло в старообрядческую церковь жестокие раздоры, продолжавшиеся почти в течение трех десятилетий. В борьбе, разгоревшейся вокруг «Окружного послания», сказались двоякого рода противоположности: двойственность социального состава поповщинской церкви и соперничество гуслицкого капитала с московским. Для серой массы, эксплуатировавшейся буржуазными верхами поповщины, все еще не потеряли значения мотивы антихристологии: императорское правительство, которое объявлялось в «Окружном послании» богохранимым и богоустановленным, по-прежнему было для нее Левиафаном, хуже всякого антихриста. Эта непримиримая позиция была выдвинута прежде всего низами клинцовских и гуслицких раскольников. Протест

последних был сейчас же использован гуслицкими капиталистами, понявшими, какую огромную выгоду они могут для себя извлечь из зарождающейся смуты, если правильно учтут ее значение. Гуслицкие капиталисты и явились руководителями долгой и жестокой борьбы против «Окружного послания» и вместе с тем против московских капиталистов. Как раз в это время первый московский епископ, Софроний, был низложен с кафедры за разные неблаговидные поступки; он сейчас же перешел на сторону гуслицких раздорников и отправился на Волгу, повсюду заявляя, что московский духовный совет предал древлеправославную веру греко-российской церкви. Эти заявления были приняты сочувственно в некоторых общинах Поволжья, кроме более крупных; в 1864 г. Софронием было сформулировано в противовес «Окружному посланию» учение раздорников, резюмирующее отличие старообрядческой церкви от синодской. Синодская и раскольничья церкви расходятся не только в способе написания имени одного и того же господа, но под разными именами чтут и разных богов: подлинный бог — Исус Христос; Иисус же, которого чтит никонианская церковь, есть антихрист, родившийся от той же девы Марии спустя восемь лет после Исуса. Этот своеобразный домысел, изобретенный еще в XVII в. каким-то фанатиком-полемистом, в XIX в. уже не мог импонировать верхам старообрядчества, но последние прекрасно понимали, что учение Софрония вполне в духе тех «тетрадок», которые так хорошо были известны старообрядческой массе и пользовались в ее среде прочным и старинным авторитетом. Поэтому московские старообрядческие капиталисты попробовали замять дело, боясь, как бы спор из-за «Окружного послания» не разрушил с таким трудом налаженную организацию. Духовным советом в ответ на все возражения и недоразумения было издано постановление, которое, не касаясь учения, изложенного в «Окружном послании», объявляло его не обязательным для руководства. Однако эта полумера не достигла цели; противоокружники, или «раздорники», как их прозвали окружники, ставили необходимым условием примирения официальное осуждение «Окружного послания». На это окружники никогда не могли согласиться, и началась внутренняя смута в поповщине. Вращаясь видимым образом вокруг «Окружного послания», смута, в сущности, была сложною борьбою различных социальных групп в поповщине: командующих верхов и эксплуа-

тируемой массы, с одной стороны, и различных групп среди командующих верхов, с другой стороны; в нее вмешался и вновь созданный епископат, пытавшийся поставить «духовный меч» выше «светского».

Силы количественно и качественно не были равны с самого начала. За «Окружное послание» стала самая влиятельная и авторитетная часть поповщины, громадное большинство влиятельных городских общин. Московская община во главе с Морозовым, Бутиковым, Царским, Свешниковым, Лазаревым и другими стала почти вся целиком на сторону «Окружного послания». К ней присоединились общества Одессы, Кишинева, Новочеркасска, Кременчуга, Петербурга, Воронежа, Казани, Нижнего, Самары, Саратова, Тулы, Боровска, Хотина. Против послания целиком были Гуслицы и Клинцы, где фабрикантам приходилось считаться с противоокружническим настроением рабочих, а также некоторые общины Поволжья. Прочие общины держались нейтрально, но ясно было, что в конце концов они подчинятся Москве. То обстоятельство, что борьба затянулась и с самого начала пошла даже удачно для раздорников, объясняется совпадением ее с борьбою московской общины или, вернее, ее руководителей против белокриницкого митрополита Кирилла.

Белая Криница была нужна руководителям поповщины только до тех пор, пока не были поставлены первые епископы для России. Как только это было достигнуто, роль Белой Криницы в глазах московских руководителей поповщины была сыграна. Дальнейшая связь с нею создавала, по мнению рогожцев, своего рода раскольничий Рим, белокриницкого «папу», которому Рогожа должна платить дань и слушать его «буллы»[1]. Это было и невыгодно, и опасно, и, что всего важнее, ограничивало самым существенным образом влияние руководителей поповщины из мирян. Дело еще обострялось тем, что сменивший Амвросия Кирилл был полуграмотный монах, грубый и невежественный, стремившийся к роли ничем не ограниченного распорядителя делами поповщинской церкви, но в то же время легко поддававшийся всяким влияниям и даже подкупу. Легко себе представить, как хотелось московским руководителям поповщины скорее избавиться от такого владыки. Случай сделал так, что им пришлось

---

[1] *Буллы* — наиболее важные акты римских пап (обращения, постановления, распоряжения).

разорвать с ним сразу и круто. В 1863 г. тотчас после издания «Окружного послания» Кирилл приехал в Москву для суда над проворовавшимся Софронием. Приезд его не остался тайной для правительства, и дело грозило принять самый неблагоприятный оборот, вплоть до дипломатического конфликта с Австрией. Московская община поспешила поэтому от Кирилла избавиться и воспользовалась его деспотическим поведением в Москве, которым он возбудил против себя и мирян и епископов. Он не согласился на замещение московской кафедры Антонием Владимирским, как того хотели в Москве, и назначил временным заместителем Софрония саратовского епископа Афанасия; затем он вмешался в поставление причетников и священников и рукоположил в епископы некоего архимандрита Сергия, который не раз попадался в воровстве и мошенничестве, который, будучи арестован однажды русскими властями, признал даже себя православным, наконец, был изгнан из монастыря и лишен сана за распутную жизнь. Московский духовный совет в очень резких выражениях перечислил Кириллу все эти его деяния и пригрозил ему судом епископов, а когда Кирилл в ответ прислал грамоту, написанную в самом резком и повелительном тоне, Московский духовный совет по приказу рогожских тузов указал ему путь из Москвы в таких характерных выражениях: «Не отягощая более вашим здесь беспотребным и даже опасным для мирных христиан сей столицы пребыванием, сейчас же выезжайте. Изгнанный митрополит со священнокорчемниками (!) Сергием и Филаретом, отправляйтесь в Белую Криницу... Наконец, решительно вам подтверждаем, что со времени здешнего вам нашего отзыва, никакие ваши распоряжения, ни письменны, ни словесные, в непринадлежащей вам области вопреки церковных правил учиненные, нами приняты отнюдь не будут. Аще же вы, после сего окончательного извещения, не явясь лично в собор епископский для принесения покаяния в ваших незаконных поступках, по свойственному вам буйству (!), будете присылать какие-либо папские буллы (!), то оные обращены будут не распечатанными». Казалось, разрыв был полный. Кирилл, рассерженный и опозоренный, уехал из Москвы. Поле сражения осталось за московским духовным советом; он не принял на московскую кафедру Афанасия, а поставил Антония. Но дело было не так просто. В руках Кирилла осталось страшное оружие: проклятие «Окружного послания» и всех его приемлющих.

Кирилл вовсе не хотел остаться только белокриницким митрополитом. Это был совершенно беспринципный, но крайне корыстолюбивый человек; получая огромные доходы из России, он готов был пойти на что угодно, чтобы только сохранить за собою хотя бы номинальную власть над русским старообрядчеством. Это очень хорошо поняла партия раздорников; и, как только Кирилл, рассорившись с московскими верхами, уехал в Белую Криницу, она вступила с ним в сношения. Раздорникам удалось сразу поправить дела Кирилла и вместе с тем добиться осуждения «Окружного послания». В Белой Кринице в июне 1863 г. был созван собор из заграничных архиереев и с участием пресловутого Сергия, который был назначен Кириллом в ожидании победы на тульскую кафедру. На соборе было постановлено подтвердить уничтожение «Окружного послания», отдавать под суд и запрещать всех епископов, которые будут стоять за сохранение «Окружного послания», и, наконец, утвердить все постановления Кирилла в бытность его в Москве. Под этим определением удалось достать подпись сидевшего в тюрьме в Цилле митрополита Амвросия. Это придавало определению обязательную силу и в глазах окружников, не ссорившихся с основателем белокриницкой иерархии. Прослышав о событиях в Белой Кринице, окружники смягчили тон и послали Кириллу грамоту, в которой, умалчивая обо всем происходившем в Москве, просили его утвердить постановления московского духовного совета, принятые после отъезда Кирилла, в том числе и поставление на московскую кафедру Антония. Кирилл оказался вдруг человеком нужным и для той, и для другой стороны. Он повел двойную игру, лишенную всякой порядочности и даже всякого здравого смысла: утвердил Антония окружникам, но в то же время поставил гуслицким раздорникам другого Антония также московским митрополитом; соглашался с постановлением Московского духовного совета и в то же время собирал соборы, на которых проклинал «Окружное послание». Оба московских митрополита Антония обменивались грозными грамотами, в которых предавали друг друга проклятиям; Антоний гуслицкий составил около себя также духовный совет. В довершение распада в 1865 г. два раскольничьих епископа, Онуфрий и Пафнутий, а потом и пресловутый Сергий добровольно перешли в православие, сложили с себя свое звание и остались простыми монахами.

Наконец в конце 1865 г. положение стало как будто

яснее: московские окружники сделали последнюю попытку к примирению. 11 октября были подписаны уполномоченными членами окружнической партии следущие условия, на которых предлагалось раздорникам примирение: «Окружное послание» уничтожается, как будто его не бывало, а духовный совет в Москве пополняется 20 мирянами по выбору окружников и раздорников, без которого духовенству ничего не делать. Но раскол пошел уже слишком глубоко. В гуслицкой раскольничьей массе, работавшей на фабриках старообрядческих капиталистов, появилось новое течение, развивавшее и дополнявшее старые взгляды. Проповедники его стали доказывать, что звериное число 666 соответствует слову «хозяин».

Таким образом, капиталистической раскольничьей буржуазии грозила опасность быть объявленной орудием антихриста. Гуслицкие фабриканты в такой роли фигурировать не хотели и попробовали отвести грозу на Москву. Поэтому в ответ на условия московских окружников раздорники добились от Кирилла издания новой грамоты, в которой он оставлял наконец свою двойственную политику и решительно становился на сторону раздорников. Все окружники были преданы в грамоте проклятию как еретики; принимать обратно их разрешалось только третьим чином, а пока они коснеют в своих заблуждениях, с ними запрещалось иметь общение в ястии и питии; единственным законным московским митрополитом объявлялся Антоний Гуслицкий, Антоний Московский подвергался запрещению. Не останавливаясь на этом, раздорники организовали два собора: в 1867 г.— в Гуслицах и в 1868 г.— в Белой Кринице, где искусственным образом было составлено раздорническое большинство, после того как часть окружнических депутатов принуждены были уйти с соборов из-за раздорнической обструкции и невозможного поведения Кирилла. Эти соборы предали анафеме «Окружное послание» и всех его приемлющих и утвердили все распоряжения Кирилла.

После этого все попытки к примирению окружниками были оставлены. Огромное большинство поповщинских общин во главе с Москвою прекратило всякие сношения с Кириллом и с раздорниками. Оставалось устроить управление церковью так, чтобы вытеснить раздорников с тех немногих позиций, которые оставались за ними в самой Москве. Не было никакой надежды вернуть в подчинение Москве Гуслицы; это было хотя и печально, но еще

терпимо. Величая капиталистов антихристами, гуслицкие древнеправославные христиане все-таки не могли без них обойтись и волей-неволей шли работать на их фабрики. Гораздо хуже было другое обстоятельство. Цитадель поповщины, Рогожское кладбище, оказалась к этому времени в руках раздорников. До 1866 г. им управляли два попечителя, купцы Досужев и Бочин, из которых последний был раздорник. Но в 1866 г. Досужев отказался от должности и попечителем остался один Бочин. Это обстоятельство было крайне неприятно и невыгодно для окружников. Бочин сейчас же воспользовался своею властью единоличного попечителя, чтобы использовать капиталы Рогожского кладбища на надобности раздорнической агитации. Из них он заимствовал суммы на подарки Кириллу и на вклады в Белую Криницу; а когда эти заимствования были замечены, то Бочин устроил симуляцию кражи из рогожской конторы одного денежного сундука с 68 000 руб. Сундук исчез бесследно, а деньги достались раздорникам. На все предложения произвести ревизию или сложить должность Бочин отвечал отказом. Дело тянулось до 1869 г., когда окружники наконец нашли возможность обойти формальные препятствия и в мае выбрали двух новых попечителей из среды окружников, а Бочин был смещен. При этом не было соблюдено правило об официальном извещении властей о выборах, так как окружники боялись, что Бочин соберет на выборы гуслицких крестьян и крестьян из подмосковного села Котлов, которые терроризируют собрание. Раздорники воспользовались этим формальным дефектом, чтобы хлопотать в Петербурге об отмене выборов. Но министерство внутренних дел стало на сторону окружников и утвердило выборы. Тогда раздорники, не желая упускать из своих рук капиталы Рогожского кладбища, единственный имевшийся у них источник денег, предложили окружникам примирение на условиях 1865 г. Но на этот раз окружники не согласились заводить вновь прежнюю канитель и отказались наотрез. Раздорники были вытеснены с последних позиций, занимавшихся ими в Москве. За ними остались Гуслицы, Клинцы и некоторые приволжские и приднепровские округа, приблизительно около трети всей поповщинской территории, с тремя епископами из десяти.

Когда иссяк золотой ключ, находившийся в распоряжении у раздорников, Кириллу не было никакого смысла иметь с ними дело. Злой гений раздора, переходивший

бессчетное число раз то на одну, то на другую сторону, он закончил свою скандальную карьеру окружником. В 1869 г. он разорвал все связи с раздорниками, а в 1870 г. выпустил грамоту, в которой предал противоокружников анафеме. Окружникам эта грамота была совершенно не нужна, как не нужен уже был и сам Кирилл. Но они оказывали ему знаки внешнего почтения вплоть до его смерти, последовавшей в 1873 г. Этим моментом воспользовались московские руководители старообрядчества, чтобы покончить наконец все счеты с Белой Криницей. Они заставили преемника Кирилла, Афанасия, отречься от всяких прав на старообрядческую церковь в России. Таким образом, призрак белокриницкого папы, столь ненавистный московским старообрядцам и столь долго их мучивший, отошел в область преданий. Епископы, не имевшие более возможности находить вовне опору против влияния мирян, стали послушным орудием в руках светских заправил поповщины. Желаемая цель была наконец достигнута.

Однако она была достигнута дорогою ценою. Вопрос об «Окружном послании» вскрыл наличность в поповщине двух противоположных течений соответственно ее двойственному социальному составу. Поповщинские верхи, крупная буржуазия не могли по самому существу своему признать государство и синодскую церковь орудиями антихриста. Но вполне было очевидно, что для рабочих и крестьянства различие между старообрядчеством и синодской церковью было глубже, чем только различие в обрядах. Буржуазия боролась с правительством для того, чтобы сделать его своим орудием, рабочие и крестьяне боролись с государством потому, что оно порабощало их, защищая власть помещика и права фабриканта, и хотели его свергнуть. Отсюда между идеологией официальной церкви и идеологией массовика-раскольника должна была вырасти непроходимая пропасть. Внутреннее единение не могло быть крепко и между поповщинской массой и поповщинскими верхами. Как только обнаружилась разница целей борьбы буржуазии и борьбы трудящихся с крепостническим государством, разделение сейчас же произошло и вновь спаять разделившиеся части было трудно. Уступка, которую делали окружники, предлагая предать забвению «Окружное послание», сейчас же вызвала со стороны противника ядовитый вопрос: почему вы это предлагаете? Что вы в нем нашли несправедливого? — спрашивали раздорники. Худого в нем ничего не нахо-

дим, отвечали окружники, но оно препятствует церковному миру и единению. На это раздорники резонно отвечали, что если в нем нет ничего противного постановлениям святых отцов, то для чего же его уничтожать, а если есть в нем какая-либо погрешность, то надо не только уничтожить его, но и принести чистосердечное покаяние, что и было бы весьма полезно и для всей церкви, и для всех православных христиан. И начиналась бесконечная полемика, после которой обе стороны уходили с сознанием, что пропасть не только не уменьшилась, но еще более расширилась. Окружники могли отказаться только от признания официального значения послания, но не от его доктрины; раздорники находили, что если уничтожается послание, то этим ниспровергается и все содержащееся в нем учение.

Между тем с падением крепостного права обстоятельства для старообрядчества складывались необыкновенно благоприятно. Ранее крестьянство не всегда осмеливалось уходить в раскол, так как за православным священником стоял барин. Но уже одна эта связь, помимо вымогательств сельского духовенства, отталкивала крестьянство от синодского православия. Реформа 1861 г. разорвала формальную связь между крестьянином и помещиком и развязала крестьянству руки. Долго искусственно сдерживаемый поток покатился с неудержимой силой, приводя в ужас наблюдателей раскола. По официальной статистике, в половине 60-х годов в Симбирской губернии обратилось в раскол разом более 25 000 человек; в 1867 г. перешла в раскол половина жителей города Петровска Саратовской губернии — всего около 5000 человек, в том же году перешли в раскол 3000 человек из жителей села Богородского Горбатовского уезда Нижегородской губернии. Целыми тысячами переходили в раскол крестьяне Тверской губернии (1865 г.). В 70-х годах поголовно перешло в раскол село Кряжим Вольского уезда Саратовской губернии (1600 человек); жители деревень Губинская и Язвищи Покровского уезда Владимирской губернии также приняли попов от белокриницкой иерархии. В 1879 г. пожелали перейти в раскол 8000 человек из Пермской и Оренбургской губерний не только православных, но и язычников и магометан. В Суздальском уезде Владимирской губернии, в Верейском уезде Московской губернии, в Нижегородском уезде начиная с 60-х годов раскол растет настолько быстро, что все население к концу 70-х годов делится почти поровну между

православием и расколом. Такие же известия сообщались в 60-х и 70-х годах из Костромской губернии, где отдельные села, до 1861 г. бывшие поголовно православными, после 1861 г. поголовно переходили в раскол.

Эти массовые переходы объясняются не только тем, что, в сущности, добрая половина отпавших уже ранее тайно придерживалась раскола. Раскол был вообще наиболее близкой и понятной для великорусского крестьянства религиозной организацией. Крестьянин, переходя в раскол, не должен был ничем поступаться, ни в чем не должен был изменять своих религиозных убеждений. Он находил в поповщинской церкви те же посты, те же праздники, тот же богослужебный чин, только более благолепный, тех же святых, те же молитвы. Но он вместе с тем как будто выигрывал необыкновенно много. Вместо того чтобы зависеть от попа, попы зависели от него; он знал, что поп над ним не начальник, а должен служить своему делу, в противном случае должен уходить. Крестьянин избавляется в лице православного священника от одного из многих агентов правительственной власти, тяготевших над его судьбою и достоянием. Из данника своего прихода он становился участником в решении его дел. Эта «демократическая» формальная внешность искусным образом вуалировала социальную сущность поповщинской организации, в которой поп в конечном счете все же зависел от старообрядческих верхов и был их идеологическим агентом.

Существование разделения из-за «Окружного послания» отравляло, однако, верхушке поповщины радость этих побед. Окружники не хотели половинчатого успеха и сделали еще две попытки к воссоединению раздорников. Первая из этих попыток заключалась в создании промежуточного буфера между той и другой половиной. Образовалась группа полуокружников-полураздорников, составившаяся из наиболее умеренных элементов раздорников. Эту группу Московский духовный совет стал поддерживать всеми силами, надеясь, что она приобретет влияние в раздорнической партии и поможет выработать приемлемые для обеих сторон условия для примирения. Однако надежды на этот буфер оказались напрасными, и соглашение не было достигнуто. Тогда в 1884 г. Московский духовный совет попытался еще раз засвидетельствовать открыто перед всем старообрядчеством, что он вовсе не стоит безусловно за «Окружное послание». Постановлением от 1 декабря 1884 г. Московский духовный

совет объявил «Окружное послание» лишенным какой бы то ни было силы и значения. Однако раздорники посмотрели на это постановление теми же глазами, как и раньше. Они хотели осуждения послания, одного признания его недействительным для них было мало. Оставалось возложить надежду на то, что время изменит настроение раздорников. Эта надежда имела основание в том, что даже и старообрядческие низы не могли долго оставаться при нелепой теории двух сынов Марии — Христа Исуса и антихриста Иисуса. Рано или поздно эта теория должна была исчезнуть, а вместе с ней исчез бы основной пункт разногласия и осталось бы договориться только о второстепенных обрядовых вопросах и о слиянии организаций. Но как туго и медленно пробивал себе дорогу разумный взгляд на дело среди раздорников, видно из того, что массовое присоединение раздорнических организаций к окружническим началось только в 900-х годах. В 90-х годах еще царствовало разделение, так что в одной и той же епархии бывало по два архиерея, из окружников и раздорников (в 1891 г. было 13 окружнических и 6 раздорнических архиереев).

Ко времени революции 1905 г. старообрядческая церковь окончательно залечивает рану раздора. В 1906 г. раздорнических общин осталось уже очень немного, и в этом году был созван примирительный собор. На нем, чтобы окончательно покончить с раздором, окружники согласились объявить «Окружное послание» не имеющим силы. Уступка эта немногого стоила, так как спор для верхов давно утратил свою остроту, в особенности после манифеста 1905 г. о веротерпимости. Но с начала 900-х годов в рабочей среде Гуслицкого района средневековая идеология быстро стала терять свой авторитет, заменяясь идеологией классовой борьбы. Поэтому для гуслицких капиталистов уже не было смысла стоять за раздор, и раздорнические общины быстро тают.

3. Поморцы и феодосеевцы

В то время как старообрядческая поповщинская церковь неуклонно шла по ясной и неизменной линии своего развития, беспоповщинские организации, как и в XVIII в., продолжали переживать значительные колебания, проходя через смены оживления и упадка, и не могли так же прочно укрепиться, как поповщина, отчасти вследствие репрессий правительства, отчасти в силу раздиравших их

внутренних противоречий и слабости той почвы, на которой они находились. Поповщинская церковь организовала массы, раскинув свои общины по всей России и связав их сначала единством культа, а затем единством и культа и иерархии. Беспоповщинские организации были автономными общинами, мало связанными одна с другой; в каждой из них слагались свои обычаи и своя идеология. И то и другое, правда, восходило к единому первоначальному источнику, но в дальнейшем развитии становилось различным в различных общинах, и не только с точки зрения деталей, но и по существу. Раздробленность оказала беспоповцам плохую услугу также и в борьбе с правительством: правительственные репрессии поражали их с губительной силой, им трудно уже было оправиться от ударов 30-х и 40-х годов.

Самая старинная и наиболее крупная из беспоповщинских организаций — выговская община, организовавшая филиальные отделения в Петербурге, Москве и некоторых других городах, в коммерческом отношении с конца XVIII в. отходит на второе место сравнительно с поморскими общинами Москвы, Петербурга и Ярославля. Она, однако, осталась резервуаром «наставников», и, чем слабее становилось ее экономическое влияние, тем правовернее становились ее скитники, вернувшиеся в XIX в. к отрицанию молитвы за царя. Она была разгромлена вконец в 30-х и 40-х годах XIX в. По отношению к ней правительство применило те же меры, как и по отношению к поповщинской церкви на Иргизе: сначала парализовало культ, потом экспроприировало ее имущество. В сентябре 1836 г. на Выг приехал губернатор Дашков, и начались «мероприятия». Была произведена проверка паспортов, вследствие чего большая часть скитников разбежалась; затем Дашков «принудил», по выражению выговского летописца, «имянно молить за царя». По-видимому, скитники на это пошли не особенно охотно и тянули дело до марта 1837 г., когда пришлось согласиться. Но было уже поздно. В апреле на Выг и на Лексу был назначен специальный пристав Веденеев, явившийся туда с воинской командой; запретили звон, потом увезли все колокола и одну за другою запечатали все часовни. В 1838 г. культ на Выге был уже фактически прекращен, а над скитами был поставлен особый полицейский пристав; иконы, церковная утварь и часть библиотеки были расхищены синодским духовенством. В 1848 г. была проведена первая мера по экспроприации: у скитов были отняты все па-

шенные дворы и подсеки и нарезаны православным государственным крестьянам, переселенным из Псковской губернии. После этого выгорецкие скиты быстро запустели, и через 30 лет, когда по приказу министра внутренних дел все строения были сломаны, а скитники выселены «на родину», в скитах оказалось всего около 300 человек.

Однако этот разгром вероисповедного поморского центра не убил поморских общин, находившихся внутри империи. От разгрома уцелел поморский монастырь в Данилове Ярославской губернии, который стал взамен Выга рассадником наставников; с другой стороны, как мы уже видели, местные общины стали уже самостоятельными коммерческими центрами и разгром выговских предприятий не мог существенным образом поколебать их позиции. Более того, временное оживление поморского и федосеевского согласий относится именно к 40-м годам, т. е. к тому времени, когда культ на Выге был уже прекращен. Об этом говорят уже цифры числа моленен в Москве: беспоповщинских моленен (того и другого согласия) в 1800 г. было 32, за 25 лет (в 1825 г.) их прибавилось только 22 (увеличение на 70 %) и было 57, а в 1847 г., т. е. через 22 года, их стало 176 (прибавилось 119), т. е. число их увеличилось на 200 %. Очевидно, что тут действовали факторы, совершенно независимые от судьбы вероисповедных центров, которые в конечном счете играли служебную роль — поставлять буржуазной верхушке «специалистов» религиозного дела. Последних могло быть больше или меньше и они могли стоить дешевле или дороже, но достать их можно было всегда, и — это самое главное — вовсе не они творили историю беспоповщинских организаций.

Переходя теперь к этой истории, мы должны прежде всего отметить изменение соотношений между поморцами и федосеевцами в первой и во второй четверти XIX в. Начавшееся в 1809—1812 гг. разложение федосеевских общин в Москве и Петербурге, как мы видели, в Москве пошло на пользу монинской поморской часовне. Оно продолжалось, хотя более медленным темпом, и в течение следующего десятилетия, так что с 1812 по 1826 г. число прихожан монинской часовни удвоилось, а число монинских моленен с 4 выросло до 27 (федосеевских было 30). Но в 1847 г. на первом месте оказываются опять федосеевцы: из 176 московских моленен 120 принадлежат федосеевцам и только 56 поморцам, успевшим к тому же рас-

колоться на два лагеря — старого поморского согласия (17 моленен) и нового поморского согласия (39 моленен). Это последнее отделилось от старого (монинского) согласия в начале 30-х годов, причем пункты раскола заключались в том, что один из наставников, зять первого настоятеля монинской часовни Скачкова — Андреян Сергеев, стал вводить новое пение взамен старого гнусавого и нечленораздельного поморского напева и завел формальную брачную книгу. Ниже мы увидим, какой смысл имели эти нововведения, не имевшие никакого догматического значения. Отставание поморского согласия от внезапно расширившегося федосеевского нельзя объяснять закрытием монинской часовни в 1826 г., так как эта репрессия привела только к перемещению главной поморской часовни из дома Монина в дом купца Гусарова; тут действовали другие факторы, чисто социально-экономического порядка. Первенство федосеевцев в 40-х годах характеризуется не только числом моленен в Москве, а также и сферой влияния. Под влиянием Преображенского кладбища находились в 40-х годах федосеевские общины в 26 губерниях — по Волге от Ярославля до Астрахани, на восток от Казани до Тюмени, по Оке (Коломна и Серпухов), в Тульской и Калужской губерниях, по Западной Двине от Витебска до Риги, в Харькове, Черкасске, Екатеринославле, Херсоне, Елисаветграде, Житомире. Такими всероссийскими связями поморцы похвалиться не могли: кроме Москвы их влияние простиралось на Орехово-Зуевский район Владимирской губернии и Даниловский уезд Ярославской: в других местах их общины были очень слабы.

Ключ к разгадке этого возрождения беспоповщины в 40-х годах нам дает анализ ее социального состава в эту эпоху. До нас дошли любопытнейшие агентурные сведения о составе прихожан московских моленен и об их хозяевах. Хозяева всех крупнейших моленен — почти исключительно фабриканты. Преображенским кладбищем правил Ефим Федорович Гучков (родоначальник известных Гучковых начала XX в., дед А. И. Гучкова); его отец Ф. А. Гучков имел в Москве ткацкую фабрику, при которой была крупнейшая в Москве молельня; федосеевские молельни держали фабриканты Прохоров (на Трехгорке), Никифоров, Любушкины и другие. Та же картина в поморских согласиях: там мы встречаем имена фабрикантов Морозова, Зенкова, Гусарова, Макарова и других. В числе прихожан на первом месте стоят в молельнях

фабрикантов их рабочие и «соседи», в молельнях купцов — их приказчики и «соседи». Эти «соседи» у федосеевцев чаще всего женского пола — целые дома вокруг молелен принадлежали их хозяевам (у Гучкова было 32 дома) и были заселены «девками»; постоянно упоминаются также и прижитые этими девками «блудно» ребята, воспитываемые, конечно, в духе беспоповщинского старообрядчества. Богадельный дом, находившийся на Преображенском кладбище, на 75 % был населен не старухами и стариками, а теми же девками, моментально разбегавшимися по домам соседнего Черкизова, как только подкупленный квартальный доносил, что едет начальство.

Перед нами совершенно ясная картина. Беспоповщинский торговый капитал пошел в конце 30-х годов в промышленность и использовал религиозную организацию в целях набора наиболее дешевой и наиболее тесно привязанной к фабрике рабочей силы. Тут впереди и оказались федосеевцы с их «радикальной» идеологией, отрицавшей и молитву за царя (ее после Ковылина благополучно упразднили), и брак. Эти два «кита» помогли им действовать гораздо успешнее поморцев и оставить далеко за собой элементарные приемы рогожцев. Те, как мы видели, выкупали от помещиков своих рабочих; это делали и федосеевцы, укрывая беглых и снабжая их паспортами умерших мещан, покупавшимися в Мещанской управе, или уплачивая за них выкуп помещикам и получая почти даровую рабочую силу, так как выкупная сумма всегда оказывалась с процентами такой высокой, что рабочий до самой смерти не мог ее отработать; особенным виртуозом в этой области был Гучков. Другим средством было предоставление бедным мещанам и в особенности мещанкам бесплатных квартир при условии принятия федосеевской веры; тут-то и выясняется происхождение «девок». Квартиры и «кельи» в преображенском доме были, конечно, в действительности не даровыми — они оплачивались каторжным трудом «бесплатных» квартиранток, превращавшихся в ленточниц и набойщиц своего хозяина. Мало того, эти «девки» при федосеевском отрицании брака превращались в поставщиц будущих «белых рабов» для своих хозяев. Как известно, в 40-х годах фабриканты охотно брали детей из воспитательного дома, обычно в возрасте 12 лет, обязываясь обучить их ремеслу, содержать их на свой счет и по обучении платить до 1 руб. в месяц; по достижении совершеннолетия эти ученики получали от фабриканта 100 руб. и пару платья и могли

либо остаться, либо уйти. Но федосеевцам не было надобности обращаться в воспитательный дом и подписывать еще при этом какие-то условия — у них были «девки», которые плодили детей без всяких условий, и притом эти дети привязывались к фабриканту узами религиозного гипноза. Поморцы, признававшие брак, оказались поэтому в худшем положении, чем федосеевцы; они могли действовать только деньгами. В 40-х годах на 20 верст кругом от Москвы трудно было найти деревню, в которой федосеевцы не вели бы успешной агитации, и прежде всего среди баб и девок.

На этой же почве промышленного приложения скопленных торговлей капиталов оживилось в 40-х годах и поморское согласие. Выделение «нового» согласия было связано именно с этим процессом. Как мы видели, старообрядческая вера и культ были для новых фабрикантов средством для набора зависимой от предпринимателей рабочей силы. Введение нового пения взамен старого крюкового было одним из приемов привлечения к поморскому согласию новых адептов: благообразные напевы «новых» поморцев выгодно отличались не только от старого гнусавого поморского распева, но и от нечленораздельного козлогласования дьячков и пономарей на клиросе в деревенской православной церкви. Кроме того, поморцы, хотя и не в таких размерах, как федосеевцы, также привлекали будущих рабочих предоставлением «бесплатных квартир». «Брачная книга» нового согласия была средством борьбы с федосеевцами; как мы увидим ниже, для федосеевских капиталистов вопрос о браке и законных детях был в это время больным местом. Поэтому «брачная книга» поморцев не раз откалывала от Преображенского кладбища крупных прихожан, а это позволяло увеличивать капитал поморской общины нового согласия (старое согласие почти не имело общественного капитала) и расширять пропаганду. Однако поморцы не могли и думать о том, чтобы хоть сколько-нибудь сравняться с преображенцами. Мы уже указывали на всероссийский масштаб федосеевщины этой эпохи и на весьма ограниченную среду влияния поморцев; то же самое надо сказать и о капиталах. Общественный капитал поморцев нового согласия не превышал в 1847 г. 100 000 руб., в то время как капитал Преображенского кладбища исчислялся миллионами, по крайней мере в этом году из него были выданы две ссуды, одна в 500 000 руб. и другая в 100 000 руб.

Этот огромный капитал Преображенского кладбища сложился отчасти из остатков прежних фондов, скопленных при Ковылине, отчасти и главным образом из новых поступлений, притекавших в сундуки и тайники кладбища самыми разнообразными путями. В числе этих последних старый ковылинский способ — привлечение наследств — отступил на второй план, ибо федосеевские тузы старались теперь сами держать и копить деньгу и предпочитали получать деньги из кладбища, а не давать туда. Настоятелю кладбища, наставнику Семену Козьмину, приходилось тратить немало красноречия и энергии, чтобы уговорить умиравшего толстосума завещать что-либо кладбищу. Так, в конце 1845 г. Козьмин несколько дней безотлучно дежурил у постели умиравшего купца Соколова, вынудил у него согласие на завещание всего капитала и всей движимости кладбищу и сейчас же после смерти Соколова, ночью, в 12 часов, опасаясь, очевидно, протестов наследников, пригнал кладбищенских лошадей и вывез все имущество на кладбище. Родственник Соколова, Рогожин, предъявивший права наследства, так и не мог сыскать пропавшего имущества, хотя о его местонахождении прекрасно знала московская полиция, ибо подробная реляция об этой ночной операции была немедленно доставлена куда следует полицейским сыщиком. Но те же сыщики доносили, что вся московская полиция и все православное духовенство Лефортовского района, где находились дома и фабрики федосеевцев, щедро «угобжались золотым дождем», а про жандармского генерала Перфильева, назначенного в 1848 г. казенным попечителем кладбища, сообщали, что он якобы сказал Козьмину: «До тех пор, пока у вас миллионы в сундуках будут, то как вы, так и обитель ваша просуществуете». Поэтому неудивительно, что московская полиция нередко оставалась безучастной зрительницей «маленьких» нарушений права собственности, происходивших в среде преображенцев. Накопление миллионов Преображенского кладбища происходило теперь главным образом коммерческим путем. Кладбище в 40-х годах стало крупным торгово-промышленным предприятием, снабжавшим не только все федосеевские, но и поморские общины материалами и предметами культа. При кладбище был устроен свечной завод, кладбище торговало ладаном и деревянным маслом; чистая прибыль от одного масла в 1847 г. достигала 50 000 руб. Но особенно выгодна была торговля иконами старого письма. Появлявшиеся в 40-х годах,

как грибы после дождя, федосеевские и поморские молельни предъявляли огромный спрос на иконы старого письма, и их хозяева платили за такие иконы, не торгуясь, огромные деньги. Преображенцы организовали в широких размерах «заготовку» этих икон. Пользуясь бедностью и жадностью до денег православных причетников и монахов, преображенцы за небольшие суммы доставали иконы старого письма из московских и особенно из северных церквей, подменяя их искусно сделанными копиями, которые делались в иконописной мастерской при Преображенском кладбище. Полученный таким жульническим путем товар сейчас же справлялся с кладбища заказчикам. Московское начальство пробовало было начать по этому поводу дело, но оно сейчас же было затушено «золотым дождем».

Капиталы Преображенского кладбища служили, конечно, вовсе не целям спасения душ призревавшихся там стариков и старух, но обращались на пользу все той же коммерции. На них содержались «девки» на кладбище; для тех же «девок» кладбище купило (на имя купцов) 7 домов, где также содержалась женская резервная армия; наконец, кладбищенские капиталы были постоянным денежным резервом для федосеевских купцов и фабрикантов. Мы уже упоминали, что кладбище выдавало огромные ссуды всем без процентов или за ничтожные проценты (ссуда в 500 000 была дана всего за 4 %). Но этого мало: попечители кладбища, в особенности правящая тройка — Козьмин, Гучков и Никифоров, без всякого контроля и без всякой отдачи брали из капиталов кладбища большие суммы на свои дела. Диктаторское положение Гучкова в федосеевской общине объясняется именно тем обстоятельством, что основная часть кладбищенского капитала была у него на руках; на кладбище держали только небольшие суммы из опасения обысков. Значение кладбищенского капитала для федосеевской коммерции лучше всего иллюстрируется тем фактом, что перед пасхой, когда обычно фабриканты производили годовой расчет с рабочими, большинство православных фабрикантов вынуждены были прибегать к кредиту, а федосеевцы никогда не нуждались в деньгах и не выдавали векселей.

На зависевшей от московских беспоповских центров периферии положение дел носило аналогичный характер. При каждом заводе, при каждой фабрике устраивалась хозяином часовня, улавливавшая в свои сети рабочих.

В особенности выгодно было положение таких моленен в глухих лесных местностях. Большим успехом пользовалась молельня Морозова в Орехово-Зуеве, где сам Морозов совершал богослужение; в Волоколамских лесах при лесопильных заводах Гучкова действовала его молельня. Промышленные капиталисты-беспоповцы сбывали свою продукцию через своих единоверцев — ходебщиков, офеней, лавочников и более крупных магазинщиков. Лучше всего и шире, как мы видели, была поставлена эта организация сбыта у федосеевцев. Федосеевские купцы из провинции приезжали все, кто мог, великим постом говеть на Преображенское кладбище. Эти «благочестивые» съезды превращались в биржевые съезды, где заключались сделки, разорялись одни фирмы, основывались другие. В 40-х годах федосеевская организация по размерам своих капиталов и по сфере влияния могла смело поспорить с рогожской.

Но этот быстрый расцвет федосеевщины оказался чрезвычайно кратковременным. Федосеевская организация была отличным орудием в процессе первого хищнического периода промышленного накопления, но не могла сделаться надежной базой для постоянной, текущей эксплуатации промышленного капитала. Для этого ей нехватало самого главного — обеспечения наследственного права собственности. При помощи федосеевского идеологического насоса быстро создавались федосеевские капиталы и предприятия; но у каждого из федосеевских тузов возникал вопрос, что будет с наследством после смерти основателя, у которого в силу той же идеологии нет законных наследников. Мы видели, что зтот момент уже сыграл один раз роковую роль в судьбе федосеевщины; этот же момент разрушил федосеевскую организацию и второй раз.

Еще в 30-х годах николаевское правительство в своей борьбе со старообрядчеством нащупало этот слабый его пункт. 5 декабря 1834 г. было издано высочайшее повеление, что «браки раскольников, венчанные вне церкви, в домах и часовнях и неизвестными бродягами, не могут быть признаваемы за браки законные, а за сопряжения любодейные; к детям от таких браков не прилагаются гражданские законы о правах наследства». Рогожцы немедленно начали хлопоты о неприменении к ним зтого распоряжения, и правительство вынуждено было сделать им уступку, разъяснив в июне 1837 г., что хотя браки раскольников и не признаются законными,

однако «полиция должна раскольнических жен поповщинской секты» регистрировать и выдавать поповцам свидетельство об их женах и детях. Но детей беспоповцев тогда же вторично было предписано считать незаконнорожденными. Такое положение дел в 40-х годах причиняло много хлопот и неприятностей федосеевцам. Один из Гучковых попробовал перейти к поморцам; но оказалось, что и поморские браки правительством не признаются. Тогда стали прибегать к «золотому дождю»: нашли в Москве двух диаконов, которые согласились за большие деньги (50—100 руб.) выдавать фиктивные свидетельства о браках, якобы совершенных в православных церквах; в Москве и в провинции находились также такие клирики, которые за хорошую мзду записывали в метрические книги детей федосеевских капиталистов, не совершая над ними крещения. Но все эти подлоги были ненадежны и легко могли открыться. В то же время, использовав, сколько можно было, федосеевскую организацию в целях накопления, федосеевские тузы стали явно тяготиться стеснительными лицемерными рамками федосеевской пуританской морали. В 1848 г. строгие преображенские наставники с горечью вынуждены были засвидетельствовать, что купеческие верхи федосеевщины отступили от праведного жития: Ефим Федорович Гучков находился в сожитии «с иноплеменной иноверкой из Польши»; его брат и жена ездят верхом, последняя «боком, с сигарой, в мужской шляпе и с сатанинским хвостом». Распространилась среди женской части федосеевцев и поморцев страсть к «иродиадиным пляскам», к «соблазнительным одеяниям», к «стягиванию тела своего ради потехи демонской». Купцы едят по постам мясо, курят сигары, пьют кофе, играют на скачках, участвуют «в сонмищах антихристовых, называемых клубами», где играют в карты и в лото, и т. д. Правительство учло эту перемену настроения и в 1847 г. начало атаку на Преображенское кладбище. Преображенская богадельня была подчинена наравне с другими приказу общественного призрения, было предписано принимать туда и не раскольников. Были назначены туда казенные попечители, сначала граф Строганов, потом уже упомянутый жандармский генерал Перфильев. При них, правда, новое положение осталось на бумаге. Но вскоре было начато наступление с другой стороны. Было сделано распоряжение не принимать от заведомых беспоповцев никаких фиктивных метрических свидетельств и строго

проводить правила 1834 г. Тогда Гучковы перешли в единоверие, за ними последовали другие влиятельные беспоповцы в Москве и Петербурге. После этого в 1853 — 1854 гг. Преображенская богадельня, а также петербургские поморские и федосеевские богадельни были окончательно секуляризованы, а Преображенское кладбище с его кельями и часовнями было передано единоверцам; федосеевцам удалось только выговорить право хоронить на кладбище своих покойников. Об этой катастрофе Гучковы, Морозовы и Прохоровы вряд ли долго горевали — они получили от «старой веры» все, что она могла им дать.

Беспоповщина после этого становится мелким, маловлиятельным явлением, религией больше лавочников, чем промышленников. Когда правительство Александра II, проводя свои буржуазные реформы, легализовало в гражданском отношении старообрядцев, оно, конечно, имело в виду главным образом поповщинскую церковь, представлявшую могучую организацию миллионеров, с которой нельзя было не считаться. Указы 1864 и 1874 гг. о признании законными раскольничьих браков и о порядке их регистрации в полицейских метрических книгах могли иметь применение только к рогожцам и поморцам; законы 3 мая 1883 г., разрешавшие свободу богослужения, но без «оказательства», т. е. без крестных ходов, без колокольного звона, без предоставления права старообрядческим попам носить профессиональную одежду, имели в виду все старообрядческие согласия, но широко могли быть использованы опять-таки лишь поповщиной, имевшей организованный клир и твердый культ. Надо отметить, что, не предоставляя старообрядцам полной религиозной свободы, законы 1864 и 1874 гг. давали, однако, старообрядческой буржуазии в гражданском отношении некоторые выгоды, каких не имела до конца империи буржуазия православная. Именно в связи с введением гражданской регистрации браков и рождений раскольников были изданы добавочные статьи к уставу гражданского судопроизводства, устанавливавшие гражданскую подсудность всех дел о расторжении браков и законности рождения, касающихся раскольников. Православная буржуазия, отданная в этих делах на съедение консисторским акулам, могла только завидовать в этом отношении «гонимым» старообрядцам.

Манифест 17 апреля 1905 г. принес свободу вероисповедания и беспоповцам. Им была возвращена часть Преображенского кладбища с богадельным домом (корпус

с кельями, обращенный в 50-х годах в Никольский единоверческий монастырь, и прилегающая часть кладбища осталась за единоверцами) и разрешен культ, а их наставникам было поручено вести метрики. Но уцелевшие к этому времени обломки старых организаций оказались малочисленными и слабыми. В то время как поповщинская церковь сразу выступила во всеоружии, с богатыми средствами, с готовой иерархией, с новыми храмами, с периодической печатью и открытыми соборами и съездами, беспоповщинские согласия мало дали о себе знать. Федосеевцы сейчас же после манифеста раскололись на «приемлющих» манифест и «не приемлющих». Более живучим оказалось поморское согласие, устроившее съезд и диспут, но и оно не могло, конечно, соперничать с поповщинской церковью. Роль беспоповщины, поскольку она была организацией первоначального капиталистического накопления, была сыграна уже в первой половине XIX в.; превратиться в организацию властвующего капитала до эмансипации она не смогла, а после это место оказалось уже занятым поповщинской церковью.

4. Скопческие организации капитала

Подобно беспоповщине, роль организующей первоначальное накопление силы сыграли в начале XIX в. и скопческие организации, действуя в среде сначала торгово-промышленного, а затем ссудного приложения капитала. Специфической особенностью скопчества было его способность содействовать быстрейшему процессу дифференциации крестьянства и вытягивать из деревни в город наиболее податливые и подходящие для капитала элементы.

В предшествующей главе мы установили генетическую связь скопчества с хлыстовством. Но в начале XIX в. скопчество выступает уже как самостоятельное оригинальное явление со своей идеологией и определенным социальным составом последователей. Его связь с хлыстовской почвой, на которой появились первые его ростки, уцелела в хлыстовской анимистической формуле, которую должен был произносить каждый новый адепт, да в некоторых терминах и формах культа. По традиции новообращенный должен был произносить при вступлении в секту покаянную формулу, в которой просьба о прощении прежних грехов обращается не только к богу, богородице и ангелам, но и ко всей природе: «Прости,

солнце и луна, небо и звезды, и матушка сыра земля, пески и реки, и звери и леса, и змеи и черви». Однако входивший в секту, приняв оскопление, вместе с тем отрезал себя совершенно от всего мира, к которому обращался в традиционной формуле. Он порывал с семьей или с возможностью семейной жизни, должен был оставлять тяжелый земледельческий труд, к которому становился неспособен, отсекал себя от крестьянской среды и должен был покидать ее. Он должен был уходить в город, где находил подобных себе отщепенцев от нормального мира. В этой своеобразной среде преломлялись до неузнаваемости все прежние идеалы, изменялись настроения и стремления, создавалась новая форма общественности, с новой идеологией. «Огненное крещение» отмечало неизгладимой печатью всех его причастников, и покаянная молитва в их устах становилась скорее прощальной молитвой.

Первые успехи скопческой пропаганды показывают, что и главными пропагандистами новой религии были люди совершенно другой сферы, чем хлыстовские пророки и богородицы. Когда после появления в «корабле» орловской «богородицы» Акулины Ивановны Кондратий Селиванов, уже признанный «бог над богами, царь над царями и пророк над пророками», стал проповедовать в хлыстовских «кораблях» оскопление в качестве лучшего средства избежать «лепости», поедающей весь свет и отвращающий от бога, во многих «кораблях» его стали за эту проповедь преследовать бранью, насмешками и даже доносами. Первые успехи проповедь Селиванова возымела по отношению к его ближнему сотруднику, Александру Шилову, скопческому Иоанну Предтече, который происходил из крестьян Алексинского уезда и был беспоповцем, т. е., вероятно, уже дифференцировался из крестьянской среды. По-видимому, вместе с Шиловым Селиванов совершил первые самостоятельные оскопления в Алексинском уезде Тульской губернии, в доме фабриканта Лугинина, где приняли «огненное крещение», или «убелились», фабричные крестьяне; затем в Тамбовской губернии, Моршанском уезде, «убелились» около 70 крестьян. После этого «убеления» Александр и Кондратий были арестованы и сосланы, но дела «убеления» пошло быстро и без них. Лугинин вместе с «убеленным» приказчиком Ретивовым переселился в Москву и там устроил первый скопческий «корабль» при основанной им полотняной фабрике. Оскопления производились Ре-

тивовым среди фабричных рабочих. Вслед за Лугининым потянулись в Москву из Тамбовской, Тульской и Орловской губерний другие скопцы: Казарцев, к которому перешла фабрика Лугинина, Колесников, основавший торговлю пушным товаром. Появились адепты и из среды московских купцов (Жигарев и Тимофеев). Другие скопцы тянулись в Петербург, где были основаны «корабли» в домах купцов, братьев Ненастьевых, Кострова, Красниковых, Артамонова, Васильева и других. Одновременно со столичными «кораблями» один за другим появлялись скопческие «корабли» в крупных провинциальных городах: в Моршанске, где во главе скопцов стояли богачи братья Плотицыны, построившие великолепный собор на месте наказания Селиванова батогами в 1774 г.; в Алатыре, где кормщиком «корабля» был шелковый фабрикант Милютин, а «белыми голубями» — его рабочие. Появились купеческие и фабрикантские «корабли» в Костроме, Саратове, Самаре, Томске, Туле и других городах. Ко всем этим центрам тянулись оскопленные в деревнях крестьяне. Это была готовая рабочая масса для скопцов-капиталистов, которым оставалось только эксплуатировать свое покорное стадо. Связь по уродству быстро превращалась в неразрывную экономическую зависимость, поддерживаемую еще религиозным ореолом, который окружал хозяев-пророков. По существу, социальная роль скопчества оказалась аналогичной социальной роли федосеевщины или, в широких размерах, рогожской поповщины. Но средство, с помощью которого скопчество свою роль выполняло, выходило из ряда вон и создавало особенно крепкие узы. Немудрено, что процесс накопления в среде скопчества пошел необычайно быстро. То, на что рогожцам понадобилось целое столетие, скопцы проделали в какие-нибудь 25 лет: в 1774 г. Селиванова били батогами за сосновские оскопления, а в 1802 г. он уже поучал в беседе Александра I и обратил камергера Елянского, который затем в 1804 г. выступил со своим знаменитым проектом об учреждении божественной канцелярии и установлении в России «феократического образа правления». Бог, царь и пророк, непризнанный хлыстами, стал богом, царем и пророком капиталистов, раскинувших свои операции, теперь уже не только торгово-промышленного, но также биржевого и ростовщического характера, по всей России. Скопцы-капиталисты диктовали биржевые цены и не гнушались никакими выгодными спекуляциями, хотя бы даже с

фальшивой монетой. Селиванов с 1803 г. открыто поселился в Петербурге и принимал поклонение от буржуазной и великосветской публики; перед второй войной с Наполеоном в 1809 г. его посетил сам император и спрашивал его мнения относительно исхода войны. Так сбылось «пророчество» некоей Анны Родионовны в орловском «корабле» Акулины Ивановны, пророчество, которое она будто бы изрекла Кондратию, когда он явился впервые в этот «корабль»: «Ты один окупишь всех земель товары... Тогда тебе все цари, короли и архиереи поклонятся и отдадут тебе великую честь и пойдут к тебе полки за полками».

«Царь и бог», Кондратий Селиванов, сам по себе сделал так же мало для основания той скопческой организации, какая создалась в начале XIX в., как и другие основатели религий для основания церковных форм, в которые впоследствии их религии заключались. Вышедший сам из хлыстовской среды, он столь же мало интересовался организационными вопросами, как и хлыстовством. Для него важно было только освободить «дух» от поедающей его «лепости» и достаточно было автономного хлыстовского «корабля», среди которого можно было всегда разойтись его «духу». Но его необычайно ловко использовала для своих организационных целей капиталистическая руководящая верхушка скопчества. Как показывают официальные документы, славу «бога» и «царя» — Петра III — создали ему во время ссылки сибирские купцы; они же в 90-х годах XVIII в. устроили ему побег. В то же время не дремали и петербургские скопцы; им удалось обратить в скопчество бывшего придворного лакея Петра III, Кобелева, который стал подтверждать, что Селиванов якобы действительно Петр III, что он, Кобелев, его сразу узнал, когда увидел после побега. Когда в 1797 г. Селиванов был случайно арестован, «слава» его дошла уже до императора Павла. Последний велел препроводить Селиванова в Петербург и имел с ним личный разговор,— очевидно, с целью убедиться непосредственно в самозванстве Селиванова. После этого разговора Селиванов был посажен в Обуховский дом для умалишенных в качестве не больного, а секретного арестанта. После убийства Павла петербургские купцы-скопцы сейчас же стали хлопотать об освобождении Селиванова. Им удалось добиться того, что уже в 1802 г. Селивановым заинтересовался Александр, приказавший перевести его в богадельню при Смольном монастыре; а

через три месяца по предписанию приказа общественного призрения Селиванов был отпущен из богодельни на попечение уже упомянутого камергера Елянского. Официальная записка о Селиванове, составленная на основании секретных данных в 1857 г. для великого князя Константина Николаевича, прямо говорит, что Елянский в этом случае был только подставным лицом, действовавшим по поручению Ненастьева, Кострова и других скопцов, которые «не щадили ни просьб, ни происков, ни пожертвований» для освобождения Кондратия. Получив Селиванова, Елянский отвез его прямо к Ненастьеву, где «царь и бог» жил до 1811 г., когда его перевезли в дом Кострова. В это время Селиванов был уже больным стариком, мало двигавшимся; но его пребывание в купеческих домах было обставлено всеми теми аксессуарами, какие полагаются для живой реликвии, «государя батюшки, Петра Федоровича, второго Христа», якобы добровольно обрекшего себя на долголетнее страдание ради искупления своих поборников и для утверждения истинного закона божия. Паломники, стекавшиеся к этой реликвии со всех концов России, допускались к ее лицезрению с большим разбором. Удостоившиеся этой «благодати» ошеломлялись той «небесной» обстановкой, в которой пребывал «царь и бог». Та же самая записка содержит подробное описание дома, специально выстроенного в 1816 г. для пребывания Селиванова. Дом называли «домом божьим», «горным Сионом», «новым Иерусалимом». Над дверями комнаты, в которой лежал Селиванов, была сделана надпись: «Святой храм», комната была выкрашена в небесно-голубой цвет с лепными карнизами и золотыми багетами на окнах. Потолок был расписан изображениями херувимов, а пол был покрыт ковром с вытканными изображениями ангелов и архангелов. Сам Селиванов лежал на огромной кровати, утопая в пуховиках. Кровать была под балдахином с золотыми кистями. Паломникам указывали на него: «Вот бог!» — и приказывали на коленях с земными поклонами молиться ему и прикладываться к руке. Потом вели к «пророку», находившемуся в соседней комнате. Этот пророк в длинной белой рубашке предрекал всем будущее. Преимущество перед синодальной церковью было несомненное — та могла предложить только икону или мощи, а у скопцов был живой бог; та могла ссылаться только на библейские пророчества, а у скопцов пророки «работали» ежедневно...

В том же доме находились большие залы, где происходили радения главного петербургского скопческого «корабля». Подобно тому как хлыстовский текучий Христос в скопчестве стабилизовался, так и хлыстовский чисто обрядовый «корабль» в скопчестве стал постоянной бытовой организацией. В хлыстовщине «корабль» был, так сказать, приходским союзом, он жил только тогда, когда происходили радения, а в промежутках между ними хлысты расходились по своим углам и жили своей обычной жизнью, ничем не отличаясь от православных. В скопчестве «корабль» стал уже постоянным бытовым союзом. Корабли основывались купцами и фабрикантами, привлекавшими своих служащих и рабочих. Теряя вследствие оскопления всякие связи с миром, эти последние переселялись в «корабль», жили в устраиваемых при «корабле» общежитиях и могли пользоваться в некоторых «кораблях» даже ссудами из касс взаимопомощи. В хлыстовском «корабле» кормщик чаще всего был только руководителем религиозных актов. В скопческом «корабле» это всегда был хозяин, управлявший всеми делами «карабля» и обладавший абсолютной властью. Санкция Селиванова утверждала в этом звании чаще всего, если не исключительно, тех же основателей «кораблей». Центром для всех «кораблей» был Петербург. Между Петербургом и провинциальными «кораблями» была налажена правильная передача известий политического и финансового характера, превращавшая всю скопческую организацию в огромный ростовщическо-биржевой союз, дирижируемый из Петербурга. Во главе его стояли купеческие петербургские фамилии Ненастьевых, Костровых, Громовых и Солодовниковых, завладевших Селивановым и превративших его в свой верный рупор. Местные организации группировались также вокруг крупных, обычно губернских, «кораблей», управлявших тянувшимися к ним уездными «кораблями». По крайней мере, это официально установлено для саратовского края, «корабли» которого были подчинены саратовскому «кораблю» купца Панова, и для тамбовских «кораблей», управлявшихся из тамбовского «корабля» купца Плотицына.

Мифология и идеология скопчества вырабатывались также помимо активного участия Селиванова. Правда, ему приписывалось составление «Страд», т. е. истории его страданий и возвращения из ссылки, и «Послания» к его «детушкам», где скопчество обосновывается данны-

ми из священного писания. Но вряд ли можно полуграмотного Селиванова считать автором этих вполне литературно и книжно написанных произведений, ставящих себе определенную цель — доказать истинность скопчества и божественность самого Селиванова. И вообще первая характерная черта различия между скопческой и хлыстовской идеологиями заключается уже в том, что скопческая идеология изложена в литературной форме. Песня, которая в хлыстовщине стоит на первом месте, в скопчестве отступает на второй план или принимает искусственный книжный характер, рифмуется и заявляет претензии на правильный стихотворный размер. По содержанию скопческая идеология, в отличие от хлыстовской, выдвигает не столько «духовные» и экономические мотивы, сколько мотивы «от писания» и политические мотивы. Это последнее различие чрезвычайно характерно. Для хлыстовщины политические вопросы не существуют, она ими не занимается; скопчество обнаруживает к ним самый живой интерес.

Оправдание своей доктрины скопцы начинали с сотворения человека. Бог сотворил людей бесполыми. Если он заповедал им плодиться и множиться, то это не значит, что он благословил брак. Бог настолько всемогущ, что из камней мог сотворить детей Аврааму. В своем первоначальном состоянии люди были подобны ангелам, бесстрастны и блаженны. Но когда, соблазненные злым духом, они нарушили божью заповедь и съели плоды от древа познания добра и зла, блаженству их настал конец. На теле у них сейчас же выросли подобия запрещенных плодов: у Евы — груди, у Адама — семенные железы, и появилось вместе с тем половое влечение. В этом-то и заключался первородный грех, который от Адама и Евы вместе с физическим извращением (!) человеческой природы перешел ко всему их потомству, ко всему человеческому роду. Люди подпали под власть греха; но бог в неизреченной благости вознамерился спасти их. Он избрал праведного человека Авраама и велел ему обрезаться, т. е. оскопиться; после обрезания человек возвращался в прежнее ангельское состояние. Однако заповедь обрезания, т. е. оскопления, оказалась непосильной для извращенной грехом человеческой природы. Даже в среде потомков Авраама, в еврейском народе, ее исполняли немногие избранные, несмотря на напоминания и предупреждения пророков. Тогда бог отверг весь род израилев и послал для новой проповеди «искупления»,

т. е. оскопления, своего сына Иисуса Христа, явившегося на землю «в рабьем зраке». Как говорил Иоанн Предтеча, Иисус идет крестить мир «духом святым и огнем», т. е. проповедать оскопление в качестве средства спасения. В нагорной проповеди и в беседах Иисуса с фарисеями и учениками скопцы находили примеры открытой проповеди оскопления (ср. Мат. V, 29—30 и XIX, 12). Все апостолы и первоначальные христиане были скопцами, но затем «лепость» стала побеждать и первых христиан, и число скопцов быстро сокращалось. Ко времени объявления христианства господствующей религией оно уже забыло первую и главную заповедь, которая соблюдалась только некоторыми великими святыми, вроде Николая Чудотворца или Иоанна Златоуста, а затем и совсем перестала соблюдаться. Мир погибал от «лепости», и тогда явился Христос вторично, уже не в «рабьем зраке», но во славе, для суда над миром и окончательного утверждения заповеди об оскоплении, этого «святого божьего закона». Пришедший в славе Христос и есть Кондратий Селиванов.

В дальнейшем скопческая легенда ловко пользуется действительными фактами из истории Петра III и биографии Селиванова, переплетая их с новым мифом. «Слава» пришествия Селиванова состоит в том, что он явился в образе императора Петра III. Он родился, как и первый Христос, от пренепорочной девы, императрицы Елизаветы Петровны. Эта императрица процарствовала будто бы только два года, а затем, получив откровение о своем высоком назначении, отдала бразды правления любимой фрейлине, сама же присоединилась к людям божьим под именем Акулины Ивановны. Сына зачала от святого духа — «святым духом разблажилася, утробушкой растворилася...». Когда сын родился, отправила его на воспитание в Голштинию, где он и сделался «белым голубем». Вернувшись в Петербург, он должен был жениться, как наследник престола. Естественно, что Екатерина возненавидела его, узнав, что он «убелен», и хотела его убить; но он успел перемениться платьем с караульным солдатом, тоже скопцом, и убежал в сопутствии графа Чернышева (вероятно, разумеется граф Ив. Гр. Чернышев, бывший одно время петербургским военным губернатором и потом оскопившийся); солдата же убили и похоронили в Александро-Невской лавре. «Христос» отправился к Акулине Ивановне и принял имя Кондратия Селиванова, а граф Чернышев — Александра Шило-

ва. Вдвоем они исходили всю Россию и все иностранные государства с проповедью о чистоте, пока их не схватили и не сослали после жестокого бичевания. Тут-то и потерпел свои «страды», подобные Христовым, Селиванов: «И сколько пролито было моей крови, и раздроблены были все мои члены, и в Туле меня на кресте распинали, и головушку мою горячим сургучом обливали, а в Сосновке на меня багряную рубашку надевали и в дальние страны отсылали». Из ссылки Кондратий был якобы возвращен своим «сыном», императором Павлом, которому сообщил о местопребывании и действительном звании Кондратия пророк, купец Колесников, «разблаживший-ся» святым духом. Но при личном свидании отец с сыном не сошлись. Кондратий начал было перед сыном проповедь чистоты, но тот

Гордо отвечал,
Божества не замечал,
Не стал слушать и ушел,

да еще обещал посадить за этот «смешок» отца в каменный мешок. Тогда Кондратий, вздохнув, махнул правой рученькой и осудил сына:

О земная клеветина,
Вечером твоя кончина.
Изберу себе слугу
Царя бога на кругу,
А земную царску справу
Отдам кроткому царю.
Я всем троном и дворцами
Александра благословлю,
Будет верно управлять,
Властям воли не давать.

Павел был скоро убит, и взошел на престол Александр I, якобы весьма благоволивший к скопцам.

Эта оригинальная обработка евангельской и династической истории, рассчитанная на склонность к подобного рода сюжетам крестьянской и мещанской среды, завершалась не менее оригинальной концепцией антихриста и страшного суда. Раз «искупитель» пришел для окончательного суда над миром, то нужно было изобразить и картину этого суда. И тут скопческая легенда цепляется не за мифологические образы, а за ту же современность, с которой скопцы были связаны столь тесными узами. Антихрист нашелся в лице императора Наполеона I, вечного врага России и Англии, родился он, конечно, от ненавистницы Петра III, Екатерины II, и хитростью и бе-

совским лукавством достиг престола. Страшный суд и окончательная победа над антихристом произойдут тогда, когда число обратившихся в скопчество достигнет цифры 144 000, указанной в Апокалипсисе Иоанна. Тогда Селиванов явится на облаках небесных в Москву, соберет звоном в Царь-колокол всех скопцов и отправится с ними в Петербург судить живых и мертвых. Все цари сложат к его ногам короны, все народы должны будут принять его учение. Кто не примет, пойдет в муку вечную; скопцы же воцарятся на земле, а Кондратий вознесется на седьмое небо, отдав всю землю в награду своим верным.

Необыкновенный интерес скопчества к политической власти вполне естествен и понятен при его буржуазном характере. Этот интерес окрашивает в своеобразный цвет скопческого Христа. Это земной царь и бог, родоначальник династии, руководитель царствующего императора. Такой Христос должен был несравненно более импонировать массе, чем постоянно возраждающийся и потому мельчающий хлыстовский Христос. Культ Селиванова прославлял не только бога, но и царскую власть, получавшую в таком соседстве самый высокий, со скопческой точки зрения, религиозный ореол. Скопцы не довольствовались косвенным внушением повиновения предержащей власти, какое могла произвести легенда и песня своей тенденцией. В одном любопытном документе («Известие, на чем скопчество утверждается»), составленном в 1807 г. Елянским, повиновение власти предписывается без всяких обиняков: «возвестила премудрость небесная: аще кто не любит царя и верности ему не хранит, всякую клятву на себя привлечет». Вообще для поддержания послушания скопцы считали хорошими всякие средства. В этом отношении характерно было их отношение к господствующей церкви. В том же документе, который мы только что цитировали, представители церковного сана, архиереи, старцы и законники приравнены к книжникам и фарисеям, а обряды церкви — к мирскому идолопоклонству; но это не мешало богачам скопцам строить соборы и делать большие вклады в монастыри и церкви; недаром и митрополит Филарет ставил скопцов выше других сектантов и даже раскольников.

Будущее земное мессианическое царство принадлежит скопцам; но его ждать еще долго, и потому в голове некоторых из скопцов родилась мысль, нельзя ли переустроить современное государство на таких началах, что-

бы в нем формально владычествовали скопцы. Выражением этих стремлений является знаменитый проект камергера Елянского о переустройстве России, представленный им в 1804 г. императору Александру вместе с «Известием, на чем скопчество утверждается», которое должно было привлечь Александра на сторону скопчества. Скопцы предлагают себя в этом проекте на службу государства, для чего вся Российская империя должна переустроиться по их указаниям. «Церковь таинственная, управляемая святым духом... получила небесное повеление, дабы вышла на службу отечеству и тем подвигом увенчала бы новым лавром монарха». В качестве людей, «вкусивших дару небесного», скопцы должны стать секретными советниками и руководителями всех отраслей управления, военного и морского дела. Елянский будет представлять кандидатов в такие советники, по указанию «святого духа», в особую канцелярию, а правительство должно будет передавать их к архиереям для пострижения в монахи и обучения церковной службе. Таким образом, образуются кадры иеромонахов, из которых и будут призываться советники и руководители. По одному иеромонаху вместе со скопческим пророком назначается на каждый корабль, в каждый полк и в каждый город. Они состоят при начальниках и несут такую функцию: «иеромонах, занимаясь из уст пророческих гласом небесным, должен будет секретно... совет подавать как к сражению, так и во всех случаях, что господь возвестит о благополучии или о скорби; а командир оный должен иметь секретное повеление заниматься у иеромонаха полезным и благопристойным советом, не уповая на свой разум и знание». Сам Елянский с двенадцатью пророками должен находиться «всегда при главном армии правителе, ради небесного совета и воли божией, которая будет нам открываться при делах, нужных на месте». Наконец, сам Селиванов, «боговдохновенный сосуд, в котором полный дух небесный отцом и сыном присутствует, обязан быть при лице самого государя императора, и как он есть вся сила пророков, так все тайные советы по воле премудрости небесной будет опробовать и нам благословение и покровы небесные будет посылать». Безопасность и благоденствие России зависят от осуществления этого проекта. «Егда приидет дело в исполнение, уповаем на отца светов помощь, что и без великих сил военных победит господь всех врагов наружных и внутренних». Надо только хранить секрет в тайне, «дабы не пометать бисер»; «и

ежели сие таинство премудро министерия российская соблюдет и иностранным землям не откроет, будет всех сильнейшею победительницею всего мира». Правительство, однако, не оценило этого «бисера» и сочло Елянского просто сумасшедшим. Он был заключен в суздальскую монастырскую тюрьму, а проект был похоронен в архиве. Но вряд ли эту оценку можно считать вполне правильной. История знает пример, когда аналогичное устройство успешно и открыто действовало: английские «святые» XVII в. практически пользовались тем, что Елянский только предлагал в своем проекте. Проект опирался на могущественную силу скопческого капитала. Для последнего был далеко не безразличен исход войн Александра I, тесно связанных с русской торговой политикой, и недаром, следовательно, Елянский так настаивает на скопческом руководстве прежде всего флотом и армией. Не вина скопчества была в том, что при дворе все-таки господствовало дворянство, только терпевшее молодую буржуазию и отнюдь не желавшее допускать ее к активному вмешательству в государственные дела.

Золотое время для скопчества окончилось в 20-х годах XIX в. С одной стороны, социальная роль скопчества уже подходила к концу; с другой стороны, скопческие петербургские руководители, не успев обратить Александра в свою веру, начали действовать такими средствами, которые заставили правительство сразу переменить свою милость на гнев. Именно в 1818—1819 гг. началась усиленная пропаганда скопчества среди петербургского горнизона. Стали производиться массовые оскопления среди солдат, обнаружился также интерес к скопчеству и в среде офицеров — у «императора Петра III» нарождалась своя гвардия. Правительство забеспокоилось и приняло меры. В 1820 г. Селиванов был арестован и сослан в Суздальский монастырь, где и умер в 1832 г.; Кобелев, а также один офицер и 20 солдат Егерского полка были сосланы в Соловецкий монастырь. После этого разгрома петербургские скопцы на время притихли. Но вслед за династической смутой 1825 г. они попробовали опять поднять голову и опять прибегли к прежним средствам. Именно они провозгласили одного из «пророков» Селиванова, Алексея Громова, «апостолом отца-искупителя» и «цесаревичем Константином Николаевичем». Громов говорил, что он «и полдня» не хотел царствовать и передал «всю земную справу братцу Николашке». Однако Громову не удалось сделать такой же бли-

стательной карьеры, как Селиванову. Жизнь его прошла в смене арестов, ссылок в Сибирь и побегов оттуда. В то же время правительство Николая I начало против скопчества целый поход, завершившийся в 1834 г. объявлением скопчества особо вредной сектой. В 1842 г. за оскопление была назначена каторга, и эта мера наказания сохранялась в уголовном кодексе до конца империи. Первое время скопчество еще боролось против сыпавшихся на него ударов; но его внутреннее ослабление шло неудержимым темпом, и с 60-х годов оно перестает быть массовым и жизнеспособным явлением. Оно становится уделом отдельных групп фанатиков-изуверов, процессы которых еще изредка напоминают о его существовании, как, например, московское дело Кудриных (группа 37 скопцов) 1871 г., дело 136 скопцов Мелитопольского уезда 1872 г. или харьковский процесс 1910 г. Как показывают эти дела, социальная база скопчества, сузившись количественно, по своей сущности остается прежней — скопческие «корабли» организуются чаще всего менялами, фабрикантами, раздающими работу на дом оскопленным рабочим, иногда купцами. В этих разрозненных «кораблях» держался культ Селиванова, а иногда и Громова, портреты которых играют роль икон, а также амулетов, носившихся на шее. В 70-х годах XIX в. возникает попытка реформировать скопчество. В Херсонской губернии появился новый скопческий «искупитель», Лисин, который проповедовал «духовное скопчество», т. е. обуздание желаний и господство над ними, и придавал физическому оскоплению лишь подсобное значение. Лисин имел много последователей, но и в этой новой форме скопчество не могло приобрести вновь силы массового явления, так как для него уже не было подходящей социальной базы. Экономическое и социальное развитие России после 1861 г. направило религиозные искания по новым путям, далеким от пуританствующего изуверства «белых голубей».

XI

СЕКТАНТСТВО ПОРЕФОРМЕННОЙ ЭПОХИ

1. Секты эпохи эмансипации

После 1861 г. сектантство получило чрезвычайно широкое распространение и обнаружило целый ряд новых форм и видоизменений, обусловленных пореформенной экономикой и бытом города и деревни. Многочисленные секты пореформенного периода резко распадаются на две группы — на секты чисто крестьянского характера, возникшие в связи с проведением реформы 1861 г., и на секты мелкобуржуазные, смешанного состава, вбиравшие в себя мелкобуржуазные и полукапиталистические элементы деревни и города и возникавшие в связи с быстрым ростом капитализма после 1861 г., который разлагал деревню на противоположные полюсы и питал на первых порах мелкую буржуазию города — кустарей, лавочников, мелких хозяйчиков ремесленных мастерских и небольших фабрик и заводов. В то время как секты первой категории отличались известными индивидуальными чертами, связанными со злобой дня, секты второй категории обнаруживают некоторые общие черты, в особенности ослабление коммунистических и мистических тенденций, заменяющихся нередко самой откровенной защитой частной собственности и рационализмом в догматике и в обрядности. Если секты первой категории были еще организациями борьбы трудящихся, то секты второй категории были уже неприкрытыми организациями эксплуатации и если боролись, то только со своим злейшим конкурентом в этой области — синодальной церковью. Поэтому эти две группы сект должны быть рассмотрены отдельно.

Мы видели, что до эмансипации главным мотивом социально-религиозной теории в крестьянской среде было иго рабства. Рабство превращало крестьянскую жизнь в сплошную кабалу, из которой крестьянство не находило иного исхода, кроме стихийного бунта или опьянения «духом». Эмансипация выдвинула другой мотив крестьянского протеста. Она, правда, не дала полноправия и свободы, но все же сняла ярмо рабства; зато она была в значительной степени экспроприацией крестьянских наделов. Раньше крестьянин стонал под игом барщины

и произвола барина, но он по крайней мере был уверен в том, что барин не даст ему умереть с голоду, ценя его хоть в качестве рабочего скота. Теперь крестьянское хозяйство должно было стать на свои собственные ноги, но при изменившихся к худшему условиях — стало меньше наделов — приходилось арендовать лес и луг. Уже в 60-х годах малоземелье дало себя знать сильной голодовкой, первой наградой крестьянину за его «свободный» труд.

С другой стороны, новую работу крестьянской мысли задало развитие города и его влияние на деревню. Прежде всего с городом теперь сталкивала рядового крестьянина нужда достать ненужные ему сами по себе деньги на уплату податей и аренды. Такой нужды он не знал раньше, если был на барщине. После эмансипации деньги пришлось доставать всякому крестьянину, и эта нужда толкала крестьянина в город или заставляла искать передаточных агентов между деревней и городом. Приходилось либо продавать хлеб, либо уходить на зимнее время на заработки. Но не только самому крестьянину пришлось идти навстречу городу; город сам еще быстрее врывался в деревню. С каждой новой верстой железнодорожного пути, с каждым новым пароходом, с каждой новой загородной фабрикой крестьянин чувствовал нарождение новой великой силы, чуждой и странной для него. Он останавливался в недоумении и страхе перед этим новым чудовищем, и этот изумленный страх навсегда запечатлен в известной картине Перова, изображающей мужиков, увидавших в первый раз в своей жизни паровоз. Мужицкая мысль работала туго и медленно, но и она наконец поняла, что вместо конца света и мессианического царства пришел совсем другой мир, враждебный всему косному, патриархальному крестьянскому быту, но вместе с тем притягательный как магнит, вытягивающий из деревни ее лучшие соки. Встреча с городом и с промышленным капитализмом довершала действие частичной экспроприации крестьянства. Дифференциация в его среде пошла чрезвычайно быстрым темпом. Достаточно вспомнить, что за 30-летие, с 60-х годов до переписи 1897 г., население 808 наиболее значительных русских городов возросло на 92 %. Оживление сношений между городом и деревней заражало крестьянскую среду новыми идеями, приносимыми отчасти молодежью, отчасти крестьянами, уходившими в города на отхожие промыслы. С другой стороны, школьная зем-

ская учеба, дававшая, правда, скудную и не всегда доброкачественную пищу, играла все-таки роль фермента здоровой разумной мысли, толкая ее к освобождению от пут анимистической и церковной традиции. Однако при всей силе новых факторов процесс освобождения крестьянской мысли шел крайне медленно, захватывая с особой силой лишь некоторые группы крестьянства, стоявшие в более близких отношениях к городу. Наиболее оригинальные сектантские движения возникают именно в этих группах. Чем дальше от города, тем менее оригинальных черт в религиозном творчестве, и сектантское движение в 60-х годах на глухом Урале, вызванное к жизни земельными урезками эпохи эмансипации, бродит еще в старых идеологических построениях.

Огромное большинство уральских крестьян принадлежало к разряду государственных крестьян, отчасти приписанных к казенным заводам. Когда была объявлена эмансипация, то размежевание земель, отводимых крестьянам, производилось по уставным грамотам, составлявшимся в канцеляриях без всякого участия крестьян. По этим уставным грамотам от тех наделов, которыми ранее пользовались крестьяне, были отрезаны огромные участки в пользу казны или заводов. Крестьяне неожиданно для себя убедились, что их обделили не помещики, частные лица, но государство, та самая сила, которая всегда заявляла себя стражем частной собственности и всегда жестоко карала нарушение этого принципа по отношению к помещикам. В разных местах на почве такого размежевания произошли столкновения крестьян с властями. Власти призвали для увещевания священников, которые, конечно, всецело стали на сторону правительства. Таким образом, к столкновению с властями присоединился конфликт и с церковью. Социально-политическая почва для появления новых сектантских движений была готова.

В то же время на Урале была подготовлена также и богатая идеологическая почва для развития сектантства. Тогда на Урале скрещивались самые разнообразные религиозные течения. Мы уже видели, что Екатеринбургский горный округ был одним из оплотов поповщины, утвердившейся там еще в XVIII в. Глухие лесные долины Урала с 30-х годов XIX в. становятся прибежищем для беглых адептов также других религиозных течений. Здесь скрываются бегуны, сюда бегут с Иргиза после разгрома тамошних монастырей старообрядцы; наконец,

в приуральские города накануне эмансипации были сосланы пропагандисты молоканства, в том числе такой крупный деятель, как Яков Уклеин, родной брат молоканского мессии Семена Уклеина. Как только происходил формальный разрыв того или другого сельского общества с официальной церковью, ему сейчас преподносилось несколько готовых идеологий; оставалось только выбирать между ними и приспособлять их элементы к данному конкретному случаю. Но вместе с тем сектантские новообразования на Урале не могли быть такими широкими и сильными, как движения во внутренней России до или после эмансипации. Продукты жизни маленьких, узких мирков, не имевшие ни оригинальной идеологии, ни организации, они не получали широкого распространения и сравнительно быстро исчезали.

Первая, более значительная секта возникла в 1865 г. в Сарапульском уезде Вятской губернии среди бывших удельных крестьян Галановской, Арзамасской и Мостовинской волостей. Это была так называемая секта *немоляков*, возникшая после размежевания земель в указанных волостях по уставной грамоте от 23 июня 1865 г. Возникновение этой секты чрезвычайно типично. Крестьяне отказались принять урезанные наделы и платить выкуп и подняли открытый бунт. Возмущение крестьян против размежевания было подавлено военной экзекуцией, а священники, к которым крестьяне обратились за содействием, дали крестьянам в ответ «положительное и твердое слово пастырей о необходимости подчиниться распоряжениям, исходящим от высшей власти». Тогда начался массовый уход крестьян из православия, и возникла секта, названная в официальных донесениях сектой немоляков. Была назначена духовная комиссия для увещевания отпавших. Она донесла, что 150 человек «приведены были в повиновение и оставили свои заблуждения». Остальные были преданы суду и по приговору вятской судебной палаты были присуждены или к наказанию розгами, или к тюрьме и ссылке. Однако эти репрессии не приостановили развития секты. Из Сарапульского уезда она в 70-х годах распространилась в соседний Осинский уезд Пермской губернии, а затем в конце 70-х и в начале 80-х годов — в Шадринский и Курганский уезды Тобольской губернии, где, по-видимому, были сходные условия аграрного наделения.

А. С. Пругавин считает эту секту продолжением секты немоляков, основанной в 30-х годах на Дону беспо-

повцем Зиминым и являвшейся, в сущности, одной из разновидностей беспоповщины. Однако на самом деле, кроме сходного названия, между этими двумя сектами нет ничего общего. Исходный пункт доктрины уральских немоляков лежит именно в столкновении их с церковной властью во время размежевания. Когда обнаружилось, что священники вместо защиты справедливых крестьянских интересов защищают казенное размежевание, духовенство сразу потеряло всякий кредит в глазах крестьян. Крестьяне решили не иметь с ним никаких сношений и лишить его зависящих от них средств содержания; а для этого было простое средство — не ходить в церковь, не принимать священников у себя в доме и не обращаться к духовенству за совершением треб, одним словом, не молиться. Когда состоялось такое решение и стало проводиться в жизнь, на помощь сейчас же пришли молоканская и бегунская идеологии. «Мы никого не признаем, кроме отца небесного, никому из вас не верим, кроме него, только он за нас заступится»,— говорили немоляки и вместе с клиром отвергли и всю церковную внешность. Храмы — все равно что конюшни, иконы — рукотворные идолы, таинства и посты не нужны. Молиться богу надо в «духе», для этого не нужно ни храмов, ни особых сроков вроде праздников. «Правительства не признают»,— лаконически замечает официальный отчет, ибо правительство лишило их земель; они не платили ему податей, а чтобы избежать продажи имущества с публичного торга, угоняли перед приходом властей скот в лес и уносили туда же все ценное имущество. Никакие меры, вроде телесного наказания или тюремного заключения, не помогали делу и не могли сломить этой тактики; еще в 1882 г. наиболее непримиримые из «упорщиков» отказывались принять отведенные им правительством наделы.

Одновременно с сектой немоляков в соседнем Красноуфимском уезде Пермской губернии бесшумно образовалась другая аналогичная секта, о существовании которой правительство узнало только в конце 70-х годов, когда возникли судебные дела об адептах секты. Первое дело возникло в 1879 г. вследствие демонстрации, устроенной сектантами во время молебна на Михайловском горном заводе по случаю избавления Александра II от выстрелов Соловьева. Десять человек из толпы, не снимая шапок, стали кричать: «Кому вы молитесь, это антихристы», а на допросе заявили, что приходили на мо-

лебен для изобличения антихриста, уподобляющегося богу. Все они оказались упорными неплательщиками податей. В следующем, 1880 г. возникло другое дело — о заводском крестьянине Контаурове, обвинявшемся в упорном нежелании платить подати. Контауров объяснил на следствии свой отказ таким образом: бог дал всем землю без всяких пошлин и налогов, это божественное установление соблюдалось до 1861 г., до которого заводские крестьяне пользовались всеми заводскими землями, лесами, покосами и другими угодиями, не неся за это никаких повинностей. Положение 19 февраля 1861 г. нарушило этот божий закон, введя уставные грамоты, выкупные платежи, размежевание и урезку земель; но нарушитель этого закона есть антихрист, ибо идет против установления Христа. Следовательно, с 1861 г. власть стала антихристовой, император является антихристом, все чиновники и военные, «одевшие светлые пуговицы»,— слуги антихриста; поэтому «сыны божии» не должны повиноваться антихристовой власти, не должны платить ей никаких податей и повинностей, не должны брать паспорта и отбывать воинскую повинность. Выяснилось также, что на организацию особой секты красноуфимских протестантов толкнуло отношение к ним православных священников. Красноуфимцы обратились прежде всего за разъяснением своих сомнений к последним, но встретили в ответ защиту всех правительственных мер и получили совет не бунтовать, смириться и подчиниться. Тогда красноуфимцы пришли к заключению, что божией правды нет и в церкви, и стали отвергать весь православный храмовый культ с его таинствами, иконами и другими атрибутами, сохранив только почитание евангелия и Библии. Оказалось также, что в том округе, где жил Контауров, почти все такие же неплательщики и держатся таких же взглядов на государство и церковь, как и он. Сектантов так и прозвали *неплательщиками*; к их идеологии ближе всего подходила бегунская доктрина, влияние которой выразилось в том названии, какое присвоили себе «сыны божии», в названии «странников по всей земле», и в заимствовании у бегунов любопытной песни, жалующейся на то, что «духовный закон с корения ссечен, ум священническ сребром весь пленен, закон градской в конец истреблен, вместо законов воцарилось беззаконие; лихоимцы все грады содержат, немилосердные в градах первые, на местах злые приставники — дух антихристов возвея на нас».

Вместе с эмансипацией пришло усиленное выколачивание с крестьян денег. И опять-таки на Урале, где при редкости населения еще было возможно существование натурально-хозяйственного быта в почти нетронутом виде, это новое требование породило секту *лучинковцев* с совершенно старой идеологией.

В начале 70-х годов обнаружилось в некоторых деревнях Екатеринбургского уезда повальное бегство крестьян в леса со всем скарбом и детьми. Следствие выяснило, что крестьяне уходят в лес от антихриста, царящего якобы теперь в мире; всякий, кто не хочет принять его печать, должен уходить в пустыню. Печать антихриста — это деньги; она распространяется всюду в куплях-продажах, и всякий, кто что-либо покупает или продает, принимает печать антихриста. Все, что продается, заклеймено антихристом через клейменые весы, гири, меры, деньги, торговые патенты с двуглавым орлом, заклеймены и все продажные способы освещения, осталось только одно угодное богу «кадило» — сырая березовая лучина, отломанная в лесу от дерева. Уходя в леса, лучинковцы встретились там с бегунами и дополнили свою идеологию старым положением, что антихрист воцарился на Руси еще в 1666 г. Таким образом, идеология лучинковцев носит несомненные следы влияния бегунской доктрины, но преобразовала заимствованные из нее элементы применительно к новому положению дела. По существу, она является чисто реакционным протестом патриархальных элементов крестьянства против вдвинувшегося клином в его среду денежного хозяйства и капитализма. И надо сказать, что символ этого протеста — дымящая березовая лучина, противостоящая огненным жерлам плавильных уральских печей,— выбран как нельзя более удачно.

Одновременно с этими вполне ясными сектами появилась в северной части Вятской губернии еще одна секта, которую некоторые корреспонденты Пругавина считали даже не сектой, а скорее политической группой. Сведения о ней были очень скудны, а судьба ее осталась совершенно неизвестной. Однако на ней стоит остановиться, так как ее появление связано с теми же уставными грамотами, которые дали повод к возникновению сект неплательщиков и немоляков. Сектанты сидели на очень плохих землях, обрабатывавшихся к тому же первобытным способом; когда пришлось платить после «освобождения» за полученные наделы выкупные платежи, то оказалось, что урожай не покрывает платежей. Тогда

сектанты отказались не только от платежа податей, но и от обработки земли. Это произошло под влиянием агитации ссыльных из крепостных крестьян, поселенных в Маракулинской волости, где появилась секта. По-видимому, те же ссыльные подвели под отказ маракулинцев от податей и земли и формальное основание: якобы сам царь знает, что их земля бесплодная и что тяжело платить за нее подати, а потому освободил их от земли и податей, в знак чего и выбили медали. Эти медали, выбитые в память реформы 1861 г., сектанты старались всячески достать, платили по 20 руб. за штуку и, надев на шею медаль, были уверены, что теперь к ним уже ни один чиновник не придерется. Отсюда сектанты и были прозваны *медальщиками*. Они распродали дома, бросили земли и пошли искать работу на заводах. Возможно, что среди медальщиков бродили также и какие-нибудь религиозные лозунги, но об этом нет никаких сведений. Неясно также, имеем ли мы здесь дело с самопроизвольным явлением, или все это движение было спровоцировано спекулянтами, хотевшими зашибить деньгу на медалях.

Описанные уральские секты вращаются, таким образом, еще в сфере старых представлений и формул в зависимости от хозяйственной отсталости Урала и Приуралья. Во внутренней России эмансипация отчасти ликвидировала совсем старые секты, отчасти преобразовала их на новых основаниях, сблизив и даже связав с новыми сектами.

2. Судьба старых сект

Сектантство пореформенной эпохи было предметом большого интереса и усердного изучения как для его противников, богословов и миссионеров государственной церкви, так и для благожелательных к нему наблюдателей и публицистов из оппозиционного буржуазного лагеря. Те и другие собирали материалы и делали попытки характеристики как отдельных сект, так и всего сектантства в целом. К сожалению, проделанная писателями из того и другого лагеря работа, несмотря на ее солидные по масштабу размеры, во многом скорее запутывала, чем разъясняла вопросы, связанные с историей и идеологией сектантства. Официальные его оппоненты интересовались прежде всего догматической стороной вопроса и посвящали много труда выяснению «ересей» сектантов

по отношению к основным догматам православия. В истории сект их интересовали больше всего внешние эпизоды, а организацию сект они плохо понимали. Либеральные и народнические публицисты, напротив, восторгались прежде всего идеологией сектантства как проявлением независимой «народной» мысли, проявлением оппозиции церкви, а следовательно, и государству. Сектанты, с точки зрения этих публицистов,— это люди, которые «алчут и жаждут правды», а в своей практике являются «культурными пионерами». В последнем отношении либералов прельщала зажиточность сектантов, внешняя чистота и культурность их быта, а народников — общинные тенденции некоторых групп сектантства, в которых народники видели образец будущего социалистического строительства. В истории сектантства либералов и народников больше всего интересовал момент гонений на сектантов со стороны правительства и церкви; гонимый, преследуемый, заточаемый и ссылаемый сектант, невинный как агнец,— любимый манекен этих писателей. В этом направлении подбирался и материал. Собирались и издавались записи идеологического и песенного характера, шедшие из уст сектантских начетчиков и наставников, собирались и публиковались автобиографии, письма и дневники сектантских вождей. Такой же характер носит и собрание Бонч-Бруевича, наиболее крупное по объему, но чрезвычайно однобокое по содержанию, упустившее из виду самое главное — социальную базу сектантства.

Эту социальную базу более или менее правильно учуял лишь один миссионер из синодского лагеря — Терлецкий. В процессе развития сектантских общин, говорит он, «вырабатывается столь обычный в сектантстве несимпатичный тип кулака коммерческого пошиба, который, начав проповедью о незаконности платы за требы и обвинением православных пастырей в корыстолюбии и мздоимстве, оканчивает тем, что с ловкостью стрижет своих овец». Мы уже видели, что такими организациями для «стрижки овец» стали и хлыстовство и духоборчество; по отношению к этим сектам это можно было установить документально. Но по отношению к пореформенному сектантству документальные данные, характеризующие социальную физиономию каждой секты, почти отсутствуют среди опубликованных материалов — стараниями в значительной степени либеральных и народнических поклонников сектантства. Этот материал, несомненно,

есть, надо только порыться в синодском, епархиальных и судейских архивах; но, пока эта работа не проделана, современному историку приходится идти ощупью и в целом ряде случаев делать лишь предварительные выводы. Срывая ореол идеализации с сектантских организаций, марксистский анализ одновременно подчеркнет и классовое родство с ними их поклонников — либералов и народников, которые должны были неминуемо идеализировать деревенского кулака и подрастающего городского буржуа, маскировавших свои первые хищнические шаги дымовой завесой различных передовых по внешности и реакционных по сущности религиозных идеологий.

Своей судьбы не избежала и древнейшая секта *бегунов*, по своей идеологии и практике как будто столь чуждая всяким тенденциям эксплуататорского характера. Однако зародыши будущей дифференциации в бегунстве гнездились с самого начала. Мы видели, что по составу своих адептов секта делилась на две категории, настоящих бегунов и так называемых жиловых, или странноприимцев, которые оставались в миру и предоставляли приют и поддержку подлинным бегунам. Категория жиловых бегунов и сделалась той буржуазной верхушкой секты, которая примерно с 50-х годов XIX в. уже господствует в секте и руководит вместе с наставниками всей идеологической и практической жизнью бегунства. Отрывочные сведения, идущие из 50-х, 60-х и последующих годов, называют в числе жиловых обычно городских купцов или зажиточных деревенских крестьян. Условие это выдвигалось и практикой укрытия бегунов: для скрывающихся нужны были обширные помещения, только усадебные постройки и большие дома городских и сельских богатеев не могли с этой стороны вызывать никаких подозрений. Поэтому всякому вновь принимаемому в секту жиловому, если он не был ни купцом, ни ремесленником, ставилось требование стать таковым; из общественных капиталов (такие были уже в 60-х годах) выдавалась сумма, достаточная для первого обзаведения. Отсюда совершенно ясно, что бегунская организация в 60-х годах стала также своеобразным орудием первоначального накопления: по Волге и Каме, от Ярославля до Перми и дальше до Тюмени она плодила в селах, городишках и городах новые отряды колупаевых и разуваевых, помогала им вылупливаться из крестьянской оболочки, становиться на ноги, кормиться и жиреть — «цыпленки тоже хочут есть». Капитал совершал тут свое-

образный процесс воспроизводства: общественные капиталы составлялись обычно из сумм, завещаемых общинам умиравшими бездетными жиловыми богатеями, и обращались на воспроизведение новых богатеев.

Рядовая масса бегунства, находившая себе во время «бегов» приют и поддержку у жиловых, до 1861 г. постоянно пополнялась из обширного крепостного резерва. После 1861 г. этот резерв сразу сократился, но еще около 15 лет, до военной реформы 1874 г., в бегунской массе был значительный процент действительно беглых людей, главным образом беглых солдат, не выдержавших 20-летней казарменной каторги; из их среды выходили и наставники, как, например, Никанор, арестованный в Каргопольском уезде в 1878 г.

К сожалению, до сих пор неясен вопрос о способах эксплуатации этой бегунской массы. Ею пользовались, конечно, прежде всего для связи; но главное, несомненно, заключалось не в этом. Главное заключалось в том, что бегун, получивший приют, должен был «помогать» жиловому, давшему ему приют, т. е. становился его временным бесплатным батраком только за харчи и за угол. А так как в это время бегунские наставники усиленно проповедуют необходимость для «истинных христиан», т. е. для подлинных бегунов, строгого поста, то расходы на харчи вряд ли были обременительными для «неистинных» христиан, жиловых страннопримцев, которые не были обязаны соблюдать эту заповедь по отношению к самим себе. Наконец, еще один чрезвычайно характерный для бегунства способ эксплуатации был связан с бегунским отрицанием денег как антихристова изделия с печатью антихриста в виде государственного герба. Жиловые бегуны не были обязаны воздерживаться от приема денег и пользования ими, иначе всему делу спасения «истинных христиан» пришел бы конец; да и среди «истинных» эта деньгобоязнь с течением времени значительно выветрилась под влиянием требований жизни. Но такое отступничество вызвало со стороны ортодоксальных наставников протест, и они около 50-х годов создали даже особую фракцию безденежников. Эти последние жили милостыней, но собирали ее в сопровождении своих страннопримцев, которые принимали от подававших «антихристову печать» и покупали для своих клиентов на собранные деньги необходимые последним продукты и вещи. Так как при этом часть собранных денег «прилипала» к рукам грешников страннопримцев, то, по су-

ществу, фракция безденежников была организацией эксплуатации нищенства со стороны начинающих капиталистов, не брезговавших и этим путем для ускорения и увеличения своего накопления.

Уже в связи с описанными явлениями достаточно отчетливо обрисовывается роль бегунских наставников как идеологических помощников жиловой группы бегунов. По-видимому, наставники с половины XIX в. и рекрутироваться стали преимущественно из буржуазной группы. На месте прежних «скитников» перед нами мелькают фигуры наставников, выросших и воспитанных в «кельях» страннопримческих домов, а иногда и прямо купцов; по крайней мере, в числе обнаруженных полицейской облавой в одной прикамской деревне бегунских наставников оказался купец 2-й гильдии. Дело было в конце 60-х или начале 70-х годов, когда естественный резерв бегунства уже иссякал и приходилось улавливать «истинных» бегунов посредством миссионерских экспедиций.

Тут мы подходим к тому организационному преобразованию, какое было внесено в бегунскую секту в связи с результатами реформы 1861 г. С одной стороны, сразу сократился приток рядовой бегунской массы, с другой стороны, выросли новые возможности для капиталистического накопления. Эта коллизия могла привести к быстрому разложению и исчезновению бегунства; однако его буржуазные верхи попробовали при помощи наставников перестроиться. Наставники теряли от распада бегунства все, ибо они жили на полном содержании у общин; поэтому они напрягли все силы, чтобы сохранить бегунскую идеологию и создать новые кадры адептов секты. Для жиловых эта попытка была также небезразлична, поскольку она манила надеждой на сохранение резерва дешевых рабочих рук.

Выход из положения был найден очень простой: если самопроизвольное бегство от антихриста прекращается, то нужно создать искусственным путем кадры «отщепленных» от антихриста. И вот с 60-х годов в «кельях» страннопримных домов появляются детские колонии. Не вполне ясно, откуда брались питомцы этих колоний. В небольшом проценте это были дети жиловых, оставивших после смерти имущество общине и обязавших общину за это воспитать сирот. Такие воспитанники были и прежде, и, вероятно, из них и выходили впоследствии наставники. Это была «белая кость». Главный же интерес заключался в «черной кости». Определенно тут упоми-

пается в материалах группа незаконнорожденных детей, просто подкидышей, а может быть, и прямо приносившихся матерями страннопримцам на воспитание, поскольку брак бегунами отрицался, среди них, как и среди федосеевцев, широкое распространение имели свободные кратковременные связи. Но возможно также, что жиловые стали брать на воспитание детей бедных родителей из жителей тех местностей, которые были ареной их эксплуататорской деятельности. Эти детские кадры воспитывались наставниками и наставницами в соответствующих правилах. Их с самого нежного возраста накачивали поучительными историями о святых, спасавших свою душу подвигами в пустыне, и о страшной судьбе грешников, живущих в миру; приучали к безусловному повиновению старшим, к посту, к молитве, к самоистязаниям и выносливости. Обучали грамоте, церковной истории в бегунском освещении (антихрист — Петр I), церковному пению, наконец, бегунским стихам и знакомили с «подвигами» знаменитых бегунов. Но особенно приучали к работе: девочек — к вышивкам, шитью и другим рукоделиям, мальчиков — к разным ремеслам, особенно к столярному. Подросших снабжали паспортами и отправляли «странствовать», теперь уже не пешком с котомкой, а по железной дороге и на пароходах, пересылая из «пристани» в «пристань», в которых эти временные гости соответствующим образом эксплуатировались. Но, конечно, на таких искусственных подпорках бегунская организация долго держаться не могла. С 90-х годов начинается ее быстрое разложение, идущее и сверху, и снизу. Эксплуатируемые невольные бегуны стали при всех удобных случаях менять затвор и вынужденные странствия на «антихристов» мир и становились добычей православных миссионеров. С другой стороны, и капитал, вступивший с 90-х годов в новый этап своего развития, стал искать других, более соответствующих обстановке способов эксплуатации. Так рост капитализма, выжав из бегунства все, что оно могло дать, стал в конце концов могильщиком этой старой секты.

Потерпела после 1861 г. окончательное крушение и последняя *духоборческая* коммунистическая община в Закавказье. Духоборческих поселений там образовалось 148 деревень в Ахалкалакском уезде за Мокрыми горами, кроме того, 3 деревни в Тифлисском уезде и 3 — в Елисаветпольском уезде. Прежних льгот духоборцы не получили и кроме налогов были привлечены также к от-

быванию рекрутской повинности. Но, как мы уже видели, первые трудные годы скоро были преодолены, и духоборческое хозяйство вновь расцвело. Поворотный пункт наступил в половине 60-х годов в связи с общим оживлением русской экономики. Много помогло духоборческим верхам также и то обстоятельство, что во главе общины оказались в это время очень энергичные и ловкие руководители. Сын Капустина, Ларион Калмыков, вскоре после переселения умер. Его наследник Петр, управлявший общиной до своей смерти в 1864 г., был человеком текущих дел, без размаха и инициативы, и если действовал, то под давлением жены, Лукерьи. Последняя после смерти Петра стала неограниченной и энергичной властительницей «Духоборья». Ее наперсником и советником был Зубков, которого за ловкость и хитрость в кавказских правительственных сферах прозвали «духоборческим Бисмарком». Лукерья и Зубков прежде всего установили самый тесный контакт с военными и гражданскими властями, контакт не только деловой, но также и на почве гостеприимства. Угождать начальству было невредно, и для этого можно было поступиться и требованиями духоборческой морали. В «Сиротском доме» организовали нечто вроде станции для проезжавших военных и гражданских чинов, задавали им лукулловы пиры, держали погреб лучших вин, и Лукерья, на изумление гостям, «перепивала» шампанским даже самых сильных питухов из офицеров. В 1877—1878 гг. плоды контакта не замедлили сказаться: духоборческая община получила подряд на организацию транспорта для кавказской армии и на одной этой операции заработала полтора миллиона. В это время стала «развращаться» и рядовая масса — стали пить водку, стали играть богатые свадьбы; но водку пить стали все, а играть свадьбы по 300 руб.— лишь немногие. Стала поэтому нарастать внизу и оппозиция. Лукерья должна была завести себе вооруженный конный отряд, который повсюду ее конвоировал. С недовольными беспощадно расправлялся суд старшин, восстановивший карательные молочноводские традиции 30-х годов.

Открытая борьба духоборческой массы против олигархии капиталистов, засевших в «Сионе», началась после смерти Лукерьи, в 1886 г. Сразу образовались две партии — духоборческой массы и «гореловцев», т. е. партия совета в Горелом, прозванная «меньшой» партией, так как ее сторонники по численности составляли ни-

чтожное меньшинство духоборцев. Борьба разгорелась вокруг вопроса о наследовании «престола». Лукерья умерла бездетной, ее место хотел занять молодой «пророк» Петр Веригин, который состоял «секретарем» Лукерьи и, по-видимому, был ее очень близким фаворитом. Но старшины хотели посадить на место Лукерьи своего испытанного дельца, Зубкова. Тогда Веригин «апеллировал» к массе, т. е. попросту повел демагогическую агитацию против гореловцев и хотел силою захватить «Сион» с его огромными общественными капиталами. Гореловцы обратились за помощью к правительству, которое прислало для экзекуции над веригинцами казаков, а Веригина сослало в Шенкурск. Но после этой расправы положение гореловцев стало совершенно невыносимым. Тогда они возбудили в правительственном суде дело о передаче «наследства» Калмыковой, т. е. общественных капиталов гореловского дома, родственникам Лукерьи — Губановым. Веригинцы предъявили контриск, но проиграли дело. После этого Губановы и остальные участники «меньшой» партии забрали все капиталы общины и уехали во внутреннюю Россию, оставив веригинцев устраиваться, как они хотят.

Под влиянием этих ударов веригинцы признали, что разрушение «Сиона» является естественным следствием несоблюдения ими коммунистических принципов и компромисса с племенем Каина. Оставалось только загладить грех восстановлением коммуны в том чистом виде, в каком она существовала на Молочных Водах, и восстановить в силе прежнюю доктрину отрицания всякой власти, кроме бога. Восстановление общины в «чистом виде» началось сейчас же после проигрыша дела о «наследстве» Калмыковой. Пришлось собирать новый капитал для постройки нового «Сиона» в слободе Терпение; каждый веригинец обязался, независимо от его состояния, внести половину имевшихся у него сбережений. Этот сбор провел первую борозду среди веригинцев, сразу ослабив маломощных членов партии. Вновь образовалась зажиточная верхушка, которая держала рядовых членов в повиновении гипнозом имени Веригина, собирала постоянно деньги для подарков ему и для его «выкупа» и на все жалобы отвечала обещанием, что Веригин скоро вернется и тогда все устроит. Однако Веригин не возвращался. Тем временем в духоборческих слободах появились сосланные туда толстовцы — князь Хилков, Бодянский, Прокопенко и другие, которые пришли на по-

мощь духоборческой бедноте, организовали ее и повели активную борьбу за общественное производство, поравнение имуществ и потребления и за отказ от податей и военной службы. Организовали артельную обработку полей и артельные мастерские, стали делить хлеб по числу едоков, потребовали, чтобы все, имевшие лишний скот сверх определенной нормы, продали его, чтобы все денежные суммы были сданы в общественную кассу, чтобы никто не держал прислуги и чтобы все обходились исключительно личным трудом; наконец, запретили заниматься извозом и торговлей, платить подати и носить оружие. Толстовцы ссылались при этом на указания того же Веригина, который в ссылке также встретился с толстовцами и подпал под их влияние.

Однако это возрождение коммунистических порядков очень быстро кончилось крахом. Прежде всего поравнение имуществ и запреты промыслов вызвали решительный протест со стороны зажиточной части веригинцев, которая отказалась подчиниться новым требованиям и откололась, организовав свою общину во главе с Воробьевым. Отколовшиеся мотивировали свое отделение тем, что раз Веригин изменил прежнему учению и проповедует новое, то он уже не духобор и не Христос, ибо Христос может вселиться только в духобора. В то же время среди веригинцев образовалось крайнее течение постников, которые стали проводить вегетарианство, прекратили брачное сожитие и, наконец, 29 июня 1895 г. ночью торжественно сожгли все оружие. По этому сигналу многие духоборцы, служившие в войсках, бросили оружие, а ополченцы возвращали ополченские билеты. За эти демонстрации правительство сочло ответственными всех веригинцев и ответило суровыми мерами: переселяло духоборцев с места на место, ставило в духоборческие села военные постои, отбирало детей. Коммунистическая община в полицейском государстве в третий раз оказалась невозможной. Оставалось либо покориться, либо эмигрировать. Часть веригинцев пошла на уступки, другие эмигрировали сначала на Кипр, а потом в Америку, в Канаду. Однако устроиться там без всяких средств к жизни оказалось невозможным, и духоборцы окончательно погибли бы, если бы их не поддержала либеральная буржуазия. Это был уже конец 90-х годов XIX в., когда либеральная буржуазия начала вести систематическую кампанию против абсолютного режима и поддерживала всякие протестантские движения. Магическое имя графа Тол-

стого помогло собрать большие пожертвования, сам Толстой пожертвовал 30 000 руб. своего гонорара за роман «Воскресение», и духоборцы получили возможность устроиться, хотя и не на коммунистических началах; одни устроились сельскохозяйственными артелями, другие — самостоятельными хуторскими хозяйствами.

Оставшиеся на Кавказе группы духоборцев, воробьевцы и часть веригинцев, стали типично кулацкими организациями. Зерновое хозяйство в 900-х годах они вели уже при помощи машин. Среди них не редкость были хозяева, владевшие стадами в несколько сот голов. Прежняя идеология среди них окончательно поблекла. На миссионерском съезде 1910 г. указывалось, что среди кавказских и особенно среди слабых групп херсонских духоборцев ведут успешную пропаганду баптисты и что среди духоборцев стало возможно пропагандировать даже православие. Так разложилась до конца эта сильная и оригинальная когда-то секта.

Та же самая судьба постигла и остатки *молоканства*. Оно раскололось на ряд толков, из которых староуклеинский, хранивший кое-какие традиции XVII в., был в конце XIX в. самым слабым. Более крупными были новые толки. Один из них, стародонской толк, базировавшийся на зажиточной части казачества и на некоторых элементах нижневолжского и донского купечества, был, в сущности, православием без православных попов: он сохранил почти в неприкосновенности православную догматику, православные таинства, церковную магию и погребальный культ, заменив только попов выборными пресвитерами и славянский язык православных богослужебных формул — русским; пресвитеры стародонского толка служили по русскому переводу православного требника. Другие новые толки, очень родственные друг другу, — это новомолоканский и штундомолоканский. Новомолокане, называвшие себя евангельскими христианами, появились в 80-х годах в Таврической губернии, где были значительные общины донского толка. Под влиянием проповеди баптистов и пашковцев[1] эти общины почти поголовно перешли к штундобаптистской идеологии и культу, сохранив только

[1] *Пашковцы* — секта евангельских христиан в России. В последней четверти XIX в. ее возглавлял полковник в отставке В. А. Пашков (отсюда и название). Вела активную миссионерскую деятельность почти по всей России, организовала в 1876 г. «Общество поощрения духовно-нравственного чтения», которое занималось переводом и изданием религиозной литературы.

рукоположение пресвитеров. Таврическая губерния и осталась центром штундомолоканства. Но отдельные общины нового толка появились также в Самарской губернии и на Дону, где к новому течению примкнула часть молокан донского толка, которых и прозвали новомолоканами.

Штундизм и баптизм, инкорпорировавшие в себя значительную долю духоборчества и молоканства, являлись руководящими сектами пореформенной эпохи, наиболее соответствовавшими тенденциям расслоения деревни и потребностям мелкобуржуазных капиталистиков города. К ним теперь мы и переходим.

3. Секты под именем штунды

Уральские секты эпохи эмансипации вращаются еще в среде старых представлений и формул в зависимости от хозяйственной отсталости Приуралья, для которого эмансипация была тяжелым, мучительным переломом. Во внутренней России эмансипация дала новые формы сектантства. Она покончила со старыми примитивными формами мессианизма и со связанной с ними мистикой, выдвинув практические задачи, продиктованные новыми условиями быта. Эта перемена в характере сектантства была обусловлена историческим ходом событий, опрокинувшим эсхатологические ожидания. Взамен конца света пришла эмансипация. Оставалось либо отбросить совсем эсхатологию и искать новые религиозные пути, либо сохранить эсхатологию в официальной церковной оправе, пойдя на примирение с церковью. Вследствие этого развитие сектантства на старых началах после реформы 1861 г. приостановилось. Но уже в 60-х годах обнаружились следствия частичной экспроприации крестьянства; настал земельный голод, заставивший вновь заработать крестьянскую мысль и создавший в деревне два полюса — бедняцко-батрацкий и кулацкий. В то же время в городе хотя и медленно, но неуклонно крупный капитал давил и теснил кустарей и ремесленников, в среде которых начались также религиозные искания, окрашенные практическим характером. В связи с этими условиями новое сектантство идет по новым путям. С одной стороны, в религиозных организациях придавленные низы ищут выхода из нужды, стихийно стремясь к коммунистическому способу производства и потребления; такие организации, однако, немногочисленны и нежизнеспособ-

ны. С другой стороны, через религиозные организации зажиточные элементы деревни стремятся подняться на высшую ступень, стать маленькими капиталистиками. В религиозной оправе тут выступает кооперация разных родов. Наконец, возникают чисто паразитические организации, руководители и «спецы» которых живут на счет околпачиваемого ими мещанства и даже некоторых рабочих элементов города.

Наиболее распространенной и вредной, с точки зрения правительства, сектой во внутренней России после эмансипации была так называемая *штунда*. Этим названием, заимствованным от немецкого термина Stunde, как назывались в XVIII в. немецкие евангельские кружки в немецких колониях, покрываются, однако, не однородные явления, а разнородные секты в разных местах России, соединенные официальными обличителями в одну группу по чисто внешним признакам. Этот подход был усвоен даже такими знатоками сектантства, как Пругавин. В результате в литературе под именем штундизма оказался путаный клубок противоречивых и разнохарактерных явлений, который очень нелегко распутать. Мы увидим, что в действительности под маркой штунды скрываются секты всех основных направлений, очерченных нами выше.

Новое сектантство пошло по разным дорогам в различных местностях внутренней России в зависимости от преобладания в той или другой местности того или иного вида производства и той или иной структуры социального состава крестьянства.

Штундистские организации с коммунистическими тенденциями появились раньше всего (в 60-х годах) в Херсонской и соседних с нею трех губерниях киевского генерал-губернаторства. Там быстро развивался промышленный и сельскохозяйственный капитализм. Фабрика и латифундия заедали крестьянина, не поспевавшего за жизнью и не умевшего справиться с нуждою при безземельи и голодовках. Цены на рабочие руки и в латифундиях, и на заводах стояли низкие, никаких законов об охране труда и в помине не было. Безнадежно бившийся между заводом и экономией крестьянин-батрак не видел для себя никакого просвета, никакого выхода. На этой почве зародилось среди херсонского крестьянства сектантское движение. Сведения о возникновении последнего несколько сбивчивы, и потому в литературе суждения по этому вопросу разошлись. Офици-

альные обличители сектантства полагают, что движение возникло под прямым и сознательным воздействием немецких колонистов, пропагандировавших евангелизм среди своих украинских батраков и среди окрестного украинского сектантства. В качестве аргументов приводятся такие факты, как распространение пастором немецкой колонии Рорбах евангелий на русском языке, существование в соседних с Рорбахом селах кружков, занимавшихся чтением и толкованием писания под руководством немцев, и, наконец, то обстоятельство, что двое из украинских инициаторов южной штунды, Михаил Ратушный и Иван Рябошапка, были из батраков, работавших у немецких колонистов. Другие склонны думать, что влияние немецких колонистов было только способствующим и что новые секты, образовавшись сами собой, лишь черпали из догматики и обрядности немецких колонистов.

Тут прежде всего надо заметить, что сами немецкие колонисты не представляли из себя чего-то однородного ни с социальной, ни с религиозной стороны. Командовала кулацкая верхушка, но существовали и зависевшая от нее немецкая же беднота, и неустойчивая середняцкая прослойка. В низах колонистов как раз в середине XIX в. возникают секты эсхатологического и мистического характера — назаряне, ожидавшие близкого конца света, и прыгуны (Hüpfer), разновидность хлыстов, искавшие нового откровения посредством экстатических плясок и кружений. Верхушка, напротив, придерживалась разных евангелическо-рационалистических толков. Если пропаганду вели верхи — а только они были евангеликами,— то происхождение первой штундистской организации не соответствует результатам пропаганды, ибо духовные христиане, как звали себя первые новые сектанты Херсонщины, строгими евангеликами не были; с другой стороны, их идеология и практика не сходятся с направлением сектантства в немецких низах. Поэтому для возникновения первой секты — духовных христиан, как нам думается, не приходится допускать прямого немецкого воздействия. Немецкий религиозный быт мог иметь значение лишь содействующего фактора. В основном же идеология духовных христиан, как мы сейчас увидим, была прямым производным от условий их социального положения.

Духовные христиане появились в селе Основа Одесского уезда, где были живы старые духоборческие тра-

диции и существовало несколько молоканских общин. Неудивительно, что некоторые основные элементы религиозной идеологии духовных христиан оказались заимствованными из этих двух старых доктрин. Но эти элементы послужили лишь религиозным обоснованием для новой социальной доктрины, о которой ни духоборцы, ни тем более молокане и не помышляли. Применяя старый метод толкования священного писания, рекомендованный духоборцами, духовные христиане выбрали другой эпизод из ветхозаветной истории в качестве краеугольного камня своей доктрины. Бог есть любовь; любовь заповедана и людям, и за соблюдение любви людям дана земля и производимые ею плоды; на земле все должны трудиться, ибо бог есть и труд. «Это не я работаю,— говорил один из основателей секты, Онищенко,— это бог работает». Но заповеди эти нарушены, и отсюда все зло в мире. Аллегорически современное состояние мира изображено в истории рабства евреев в Египте. Евреи — это угнетенные и обездоленные, фараоны — это сильные мира сего. Последние сами не работают, но эксплуатируют крестьянский труд, насильничают, заставляют других жить так, как тем не хотелось бы; они льют кровь человеческую на войне, и от них идут все грабежи и убийства. Казни египетские — это аллегорическое изображение ряда бедствий, которые хронически поражают крестьянина: эпизоотии, эпидемии, саранча, градобития, голод. Люди должны стремиться к тому, чтобы произошло на земле воскресение любви, аллегорически изображаемое воскресением Христа. Когда воскреснет между людьми любовь, тогда осуществится божественная заповедь на земле. Тогда земля и все другие средства и орудия производства, недра, воды, скот и т. д. перестанут быть предметом нечестивого торга, который теперь царит всюду, ибо теперь торгуют даже совестью и людьми. Как дар божий все эти блага станут общими: право на пользование продуктами земли получит только тот, кто трудился на ней, обрабатывая ее,— «трудивыйся да яст». Люди должны будут разделиться на коммуны, со специализацией труда и обменом натурой; богопротивная торговля прекратится, торгаши исчезнут, о деньгах останется лишь одно воспоминание. Такая идеология могла возникнуть только в среде бедняцкой и батрацкой части херсонского крестьянства. И, подобно всякой другой крестьянской доктрине, она, восставая против капитализма как эксплуататор-

ской силы, не смогла противопоставить ему ничего иного, кроме утопического анархизма. Но характерно, что, в отличие от духоборцев, духовные христиане не помышляли осуществлять свою утопию в рамках современного им общества. Их коммунизм не практический, а чисто теоретический: осуществление его откладывается до того неизвестного срока, когда воскреснет любовь в мире. Как произойдет это, они не интересовались. Вопросы мессианизма и эсхатологии не занимали в их идеологии никакого места. Трудно сказать, чем это объясняется. Весьма возможно, что мы имеем здесь дело с известным недоразвитием секты, ибо в 70-х годах всем сектантским движением юга России овладевают уже заможные элементы, перестраивающие его на евангельский лад и превращающие его в орудие своего господства.

Аналогичная южнорусским духовным христианам и практически столь же бесплодная секта образовалась в конце 70-х годов в Новоторжском уезде Тверской губернии. Условия быта тут были до известной степени одинаковы с херсонскими: крестьянское малоземелье и соседство крупной фабрично-заводской промышленности одинаково существовали как на юге, так и здесь. Но были также и некоторые существенные различия. Наделы в общем были крупнее, чем на юге, но зато земля была очень плохая — «глина да каменье», в районе не было крупных помещичьих имений, которые вытягивали бы из деревень батраков, но зато близость крупных городских центров способствовала развитию отхожих промыслов, в особенности на строительные работы, так что летом во многих деревнях пахали, сеяли, косили и жали бабы и старики. В качестве подсобного женского промысла было распространено изготовление шапок на предпринимателей-скупщиков. Таковы же были условия и в деревне Шевелино, где зародилась секта *«истинных христиан»*, как они сами себя называли; в народе сектантов звали сютаевцами, по имени основателя, крестьянина Василия Сютаева. Сютаев был «раскаявшимся» грешником. Уйдя на работу каменщиком в Петербург, он из рабочего скоро превратился в предпринимателя и промышлял изготовлением и продажей надгробных памятников, причем, как водится, сплошь и рядом надувал своих заказчиков. Из его рассказов А. С. Пругавину неясно, какие мотивы побудили его бросить это дело как грешное и преступное и переселиться в родную деревню. По словам Сютаева, он роздал все свои деньги

нищим и в Шевелино вернулся ни с чем. Однако там он занялся не убыточным хлебопашеством, а прибыльным скотоводством: сам пас свое стадо и нанимался пастухом к общественному стаду, жил зажиточно. Сютаев рассказывал Пругавину, что пришел к мысли об отделении от православия таким же практическим путем, как и другие сектанты этой эпохи: он разошелся с официальной церковью вследствие вымогательств местного священника. Окончательное «просвещение» ему дала Библия, из которой он увидал, что люди живут неправедно, не по-божески. Основная сущность божества — это любовь; аллегорически она изображена в образе троицы, ибо отец — любовь, и сын — любовь, и дух — любовь. Любви противоположен мир, который не знает ее, в нем все суетно и греховно, все служит предметом купли и продажи, все стремится к эксплуатации и наживе. Аллегорическое изображение мира — это число 666 апокалипсического зверя, антихриста. Все внешние предметы и способы выражения религиозного чувства, вроде таинств, икон, постов, мощей,— пустые обряды; ими питается людская греховность, в особенности греховный клир, поощряющий даже самое грубое идолопоклонство и превративший церкви в разбойничьи вертепы, где ведется гнусная торговля благодатью. Весь существующий порядок противоречит божественной правде любви. Все сотворено богом, значит, все принадлежит ему. Если бы не было собственности, а все было бы в общем пользовании, не было бы и вражды. Но люди всю землю располосовали межами, одни земли отдали казне, другие — господам, третьи — крестьянам. Последним достались лишь ничтожные наделы, и крестьяне принуждены остаться вечными рабами господ, неся им оброки и аренды исполу. Нет на земле любви, нет и настоящего, благословенного труда. Бог в заповеди, данной Адаму, благословил только обрабатывание земли; но люди превратили благословенный и единственно безгрешный труд в тяжелое бремя и завели торговлю, исполненную всякого греха, ибо всякий продавец обмеривает и обвешивает. И весь этот противный божественной правде порядок поддерживается и охраняется властями. Поэтому современные власти — злые власти и не имеют права на почитание. Эти власти требуют оброков, разоряют недоимщиков, сажают в остроги, затевают братоубийственные войны. Сютаев надеялся, что такой порядок долго продолжаться не может, божественная

правда должна воцариться на земле усилиями и проповедью его сторонников. Тогда воцарится любовь и исчезнет все, что теперь ей препятствует, исчезнут собственность, наемный труд, торговля, национальная рознь и война. Все люди будут в поте лица трудиться над обработкой земли, и все продукты будут общими. Эта проповедь Сютаева имела успех; в короткое время он собрал до тысячи последователей в Шевелине и в соседних деревнях. Сютаевцы, следуя примеру своего учителя, пошли даже в некоторых отношениях дальше его: он только перевесил иконы из красного угла на середину стен «вроде картин или портретов», а те попросту выбрасывали иконы или кололи их на дрова, мотивируя эту расправу точь-в-точь так же, как известный нам новгородец XVII в.: «Я им молился, молился, они меня не милуют, я взял и расколол их, а сын в печку бросил»,— рассказывал Пругавину один из сютаевцев.

Успех окрылил Сютаева, и он попробовал от слов перейти к делу: организовал на началах «любви» коммуну, в которой все было объявлено общим, для примера коммунарам перестал запирать сундуки и амбары, отказывался платить подати, снабжал неимущих лесом на ремонт, а у коммунаров брал себе приглянувшихся ему телок и за свои услуги заказывал шапочницам себе шапки. Однако эта затея очень быстро кончилась крахом. В коммуну кроме Сютаева проникли и другие богатеи, которые повели себя слишком прямолинейно: один кулак, вошедший в коммуну, стал попросту и без затей брать у коммунаров все лучшее, что попадалось под руку. Двое иэ пострадавших разочаровались в коммуне и подали на кулака в суд. В то же время и сам Сютаев вынужден был отказаться от принципа «все общее», так как его амбары и сундуки стали опустошаться всеми, кому не лень, и опять повесил везде замки. После этого коммуна скоро распалась. Она стоила Сютаеву недешево, так как кроме покраж он пострадал еще дважды от продажи скота за неплатеж податей, после чего превратился в самого аккуратного плательщика. Дело свелось к чисто демонстративному разрыву с православием; но так как никакой новой веры и обрядности Сютаев создать не мог, то и эта основа оказалась слабой и секта еле-еле дотянула до смерти Сютаева, а потом бесследно исчезла.

Мы видим, что сютаевщина и южнорусская штунда — совершенно аналогичные явления. По существу,

обе эти доктрины сходятся почти буквально: их основные положения, отрицающие всякий торговый обмен и возводящие только земледельческий труд в степень богоустановленного труда, и упрощенное решение проблем распределения совершенно одинаковы. Эти две однородные доктрины имели и одинаковую судьбу: их наивный утопический коммунизм потерпел быстрое и катастрофическое крушение в рамках быстро развивавшегося капитализма. Духоборчество дважды могло пробовать свои опыты в коммунистическом направлении, так как оно имело возможность строить свои общины на девственной почве, на колонизационной основе, на просторах днепровских степей и закавказских горных долин; поэтому оно на первых порах было счастливее осовских и шевелинских утопистов. Попытки последних оказались карточными домиками, воздушными замками, исчезавшими при первом соприкосновении с капиталистической действительностью и ее правом частной собственности.

Жизнеспособными и получившими широкое развитие оказались именно те секты, которые были связаны с процессами накопления, твердо держались принципа частной собственности и ставили своей задачей содействие обогащению своих сочленов. Такие секты появились также в Херсонщине, откуда они распространились по соседним украинским губерниям. Эти секты получили со стороны соседей и наблюдателей также прозвание штунды. Первые сектантские общины этого рода возникли путем *перерождения общин духовных христиан*, в которые проникли заможные элементы; последние быстро спелись с первоначальными основателями общин — Ратушным, Рябошапкой и другими, быстро превратившимися из хозяйских батраков в хозяйских религиозных агентов. Состав этих преобразованных и новых общин был разнородный — там можно было встретить и заможных, и незаможных, и середняков; но их организация служила прежде всего и главным образом интересам заможного селянства. На место православного попа выступил штундистский наставник, или пресвитер, часто из тех же кулаков; молитвенные собрания происходили в кулацких хатах; проповедники поучали типичной бюргерской морали. Привлекательной приманкой были кассы взаимопомощи, которые грошовой благотворительностью покупали для верхушки общин дешевые рабочие руки. Именно эта форма штунды и

сделала на юге огромные успехи также среди осколков старых сект — молоканской и духоборческой.

В несколько ином облике штунда буржуазного характера возникает в 80-х годах в Центральном черноземном районе, где она приняла вид мелкобуржуазной кооперации в религиозной оправе. При проведении реформы 1861 г., как известно, именно черноземная великорусская полоса была тем районом, где крестьянам щедро раздавались дарственные наделы, а наделы за выкуп оказались в общем ниже среднего уровня. *«Библейское общество»*, или, по официальной терминологии, *великорусская штунда*, и появилось в 1880 г. в Трубчевском уезде Орловской губернии, где, по словам сектантов на суде, от безземелья «житья не стало». Оттуда пропаганда «библейских христиан» пошла в соседние губернии: Тамбовскую, Воронежскую, Пензенскую, Смоленскую, Рязанскую, Калужскую, т. е. главным образом в те губернии, где условия землепользования были сходны с Орловской губернией, как, например, в Тамбовской, Пензенской и Воронежской, или в те губернии, где фабрично-заводская промышленность была очень слаба и преобладало земледельческое хозяйство. При возникновении секты некоторое влияние, по словам самих сектантов, оказала пропаганда одного из трубчевских уроженцев, Кусакина, который ходил на заработки в Мелитопольский уезд и там познакомился с мелкобуржуазным сектантством.

И доктрина и организация «библейских христиан» продиктованы чисто практическими мотивами, они чужды всякой утопической идеологии. Сектантская община появилась впервые в селе Любцы Трубчевского уезда и вышла из кружков крестьян, собиравшихся по вечерам друг у друга для бесед о вере. Поводом к образованию кружков и к их отделению от православия послужило поведение местного клира и монахов. Любцовский священник был одним из наиболее наглых и жадных представителей сельского клира. Талантами, о которых говорилось в евангельских притчах, он называл деньги и все свои помыслы и действия направил на стяжание этих «талантов». Он установил твердую таксу на все требы и на молебны различным святым и иконам и вымогал с крестьян гроши по этой таксе самым бессовестным образом. От него не отставали монахи соседнего монастыря, постоянно являвшиеся на село за поборами «на божию матерь», которая оказывалась большой лю-

бительницей не только денег, но также зерна, хлеба, картофеля и иных снедей, вряд ли нужных небожителям, но весьма пригодных для монашеских утроб. Эти вымогательства ложились тяжким бременем на бюджет любцовцев, и без того страдавших от безземелья. Доведенные до крайности, любцовцы, люди основательные и трезвые, не гоняясь за «духом», обратились к Библии и сейчас же нашли там, что было им нужно: священник должен быть под наблюдением прихожан, которые могут удалить его, если он не подходит к требованиям, установленным самим апостолом Павлом; а последний, кроме всего прочего, требовал, чтобы клирики были честны, благочинны, трезвы, некорыстолюбивы и несребролюбивы. Оказалось, что тогдашнее духовенство не только не удовлетворяет этим требованиям, но подлежит осуждению от самого бога, провозглашенному через пророков Исаию и Иезекииля: теперешние попы и монахи — это «псы, жадные душою и не знающие сытости», «все, каждый до последнего, смотрят на свою корысть», «едят тук и волною (шерстью) одеваются, а стада не пасут». Найдя в Библии разрешение проблемы о пастырях, любцовцы стали проверять Библией и все то, чему учил недоброкачественный клир. И тут оказалось много лишнего и противного писанию: иконы и мощи, добрая половина обрядов и таинств, из которых любцовцы признали, и то факультативно, лишь крещение, причащение, брак и елеосвящение (соборование умирающих). Таким путем была выработана идеология, чрезвычайно сходная с лютеранской догмой. В ней было мало оригинального, но вся она была проникнута трезвой мужицкой сметкой. Культ был организован также по протестантскому образцу и заключался в устройстве воскресных молитвенных собраний. Обстановка и чин этих собраний чрезвычайно напоминают евангелический культ. Собирались в просторной комнате, лишенной каких бы то ни было священных изображений; собранием руководил проповедник, а богослужение состояло в чтении священного писания и пении псалмов и духовных стихов, в которых восхвалялась вера и любовь, ведущая в рай, родную и желанную страну; собрание непременно получало поучение от проповедника на религиозно-нравственную тему.

Организация постепенно создавалась также чисто практического характера. «Библейские христиане» не ушли из мира и не осудили современное им государство

и общество. Собственность в их глазах была священной и воровство считалось тяжелым грехом; наемный труд вполне законен, только надо честно «разбираться с батраками». Они исправно несли все повинности, молились за царя и считали существование сословий вполне естественным и разумным делом. В семье власть мужа и отцов не только не оспаривалась, но получала еще новое обоснование из писания, путем подбора соответствующих мест из Ветхого завета. Общины «библейских христиан» поэтому были чужды каких бы то ни было коммунистических тенденций, напротив, они стали своеобразными кредитно-кооперативными организациями, помогавшими сектантам выбиваться из нужды и из бедняцкого состояния подниматься на следующие ступени. Центр тяжести заключался в учреждении при каждой общине кассы взаимопомощи, капитал которой составлялся из взносов членов; так как бедняцкие элементы одни своими средствами не могли создать значительных фондов, то в общины стали допускаться и зажиточные элементы. Эти кассы платили за неимущих собратьев казенные налоги, выдавали пособия в случае неурожая или неудачи в делах; в особенности охотно давались ссуды вступающим новичкам, если хозяйство последних было в расстроенном состоянии. Эти кассы освобождали «библейских христиан» от цепких лап деревенских кулаков, которые и повели против «библейских христиан» кампании в любцовском и сагутьевском обществах обычными средствами: угощением мира водкой и составлением приговоров об исключении из общества и отобрании наделов. Одновременно с кулаками повели кампанию и местные попы, по доносу которых в 1883 г. был возбужден судебный процесс против любцовских штундистов. Процесс кончился приговором сектантов к переселению на Кавказ; но эта мера оказалась для них в конечном счете выгодной, ибо, переселившись, они ушли от безземелья и притеснений кулачества.

Такие же штундистские общины стали потом появляться и в некоторых украинских местностях. Мотивом и там служили столкновения с причтом и чтение евангелия. Один из известнейших украинских штундистов, Тимофей Зайц из-под Киева, рассказывает, что сначала вел по примеру отца «пустую нехорошую жизнь» — пьянствовал, курил трубку, и воровал, и попа слушал, и в церковь ходил, и бога чтил, «того, которого поп намалевал»; на отступление от православия навела его бед-

ность — нечем было платить за требы: «через хрестины, и свадьбу, и погребения то и принужден был ворожыты, бо не було чого у рот уложыты», потом стал он читать евангелие и понял заблуждение официальной церкви, «став размышляты и на вси выдумки и на попа плюваты». Он составил себе очень простое credo: «знать одного бога, делать правду, горилки не пить, люльки не курить, не ругатися, не битися, не красть, а жинки держаться одной». «Правда» очень проста и по отношению к культу: «по правде не нужно ни венчания, ни крещения; и не будет стоить ни одной копейки, а попам надо бы 100 рублей». Доктрина Зайца и история его обращения, как мы видим, почти ничем не отличаются от доктрины и истории орловских «библейских христиан». Заяц быстро приобрел известность и стал главою сектантской общины. Православные его так и звали «штундерский поп». «И с тех пор,— говорит он,— взорвался надо мной попов вихорь: арест, гонение из села в село, из холодной в холодную, из города в город, из тюрьмы в тюрьму, из суда в суд... Видят попы непокорность, произвели страшный ураган, искусили хохлов нехорошей и пьяной жизнью и произвели страшное поражение: сперва заглушили кулаками и ногами, а потом розгами три раза в одну ночь голого и еще на морозе сильно избили до неподвижности и насильно напоили водкою».

«Хохлы нехорошей и пьяной жизни», очевидно, те же социальные враги зайцской организации, что и кулацкие погромщики в Любцах, которые стремились всяческими мерами удержать в кабале бедняцкую массу, стремившуюся прорвать кулацкую паутину. Заяц кончил ссылкой на Кавказ, куда было сослано еще немало штундистов. Там на колонизационной основе были организованы артельные хозяйства, превратившие скоро участников артелей в маленьких капиталистов. Те «библейские» общины, которые уцелели внутри России, в скором времени перестали быть опасными для деревенских богатеев. Последние нашли туда доступ и подчинили их своему влиянию, после этого идет уже не борьба, а конкуренция — конкуренция православного кулака со штундистом, в которой перевес далеко не всегда был на стороне первого, хотя к его услугам всегда был государственный аппарат церкви, полиции и суда.

Таким образом, с чего бы ни начинали штундистские секты 60—80-х годов, они неизбежно становились эксплуататорскими организациями. Еще резче эта черта об-

наруживается в характере сект двух последующих десятилетий, когда сектантские организации частично стал уже контролировать международный капитал.

4. Сектантство 1890-х и 1900-х годов

В 90-х годах начинается быстрый процесс нивелировки различий между всеми мелкобуржуазными штундистскими толками и постепенное слияние их в одну организацию. Этот процесс проходит под знаменем так называемого *баптизма*. Последний проник в Россию из-за границы в 70-х годах, сначала в немецкие колонии. Сохраняя в основном характер евангелической секты, баптизм отличался от остальных сект этого рода тем, что не признавал крещения над младенцами, требуя сознательного отношения крещаемого к этому обряду, и потому устанавливал для вновь вступивших в секту перекрещивание. Первые украинские баптистские общины образовались в том же районе Херсонщины, где возникли и первые штундистские общины. По-видимому. дело обстояло даже так, что в баптизм стали переходить некоторые местные штундистские общины. Но затем распространение баптизма пошло чрезвычайно быстро. Он рос как за счет новых общин, организуемых его проповедниками, так и за счет всякого рода сектантских организаций мелкобуржуазного характера. В 900-х годах в официальной терминологии штунда отступает на задний план перед штундо-баптизмом. Последний насчитывал к 1905 г. 137 общин, рассеянных по всей европейской и азиатской части империи, с 20 000 членов, преимущественно из среды зажиточного крестьянства и городских ремесленников. Общины были организованы в «Союз баптистов России», с центральными съездами, центральным советом и с центральной кассой взаимопомощи, имевшей свои филиалы на местах.

Этот блестящий успех баптизма объясняется тем, что за баптизмом стояла уже сила международного капитала. Баптистские организации в Европе и в особенности в Америке были еще в 90-х годах захвачены в свои руки капиталистами, промышленными и финансовыми. сумевшими путем финансирования баптистских общин превратить их наставников в своих агентов. Острие было направлено, конечно, в рабочие кварталы; вербовкой рабочих в баптизм стремились отвлечь пролетариев от их классовой борьбы и создать кадры штрейкбрехеров. Бап-

тизм в руках капитала оказался чрезвычайно гибким и плодотворным орудием, и в 1905 г. он приобрел уже международный характер: был организован Всемирный баптистский союз. Усиленная пропаганда баптизма в 90-х и 900-х годах в России, которая велась под руководством и при живейшем участии проповедников из-за границы, совпадает с проникновением в Россию иностранного промышленного и финансового капитала. За связью по времени скрывается, несомненно, и связь оперативная, но в нашем распоряжении еще нет сейчас достаточных материалов, чтобы эту связь вскрыть очевидным образом. Пока можно указать лишь одну характерную черту: со времени начала усиленной пропаганды баптизма из-за границы баптизм распространяется и в русских городах. Проповедники баптизма в особенности налегают на эту область своей миссии, и мы встречаем в 900-х годах городские баптистские общины, состоящие из мелких ремесленников, лавочников, мелких конторских и железнодорожных служащих, учителей, и даже изредка попадаются в баптистских общинах и рабочие. Это устремление баптистской пропаганды в города и поселения городского типа вполне соответствует также движению иностранного капитала, для которого мужицкая среда не представляла никакого интереса. С соответствующими видоизменениями, отвечающими характеру капитализма конца XIX — начала XX в., в отличие от характера капитализма веком раньше, мы имеем здесь, по существу, то же самое явление, какое мы наблюдали в свое время в лице старообрядчества и скопчества, использовавших религиозные организации для укрепления позиций капитала и развития его поступательного движения. Переменилось только религиозно-идеологическое оформление: в эпоху пара и электричества нельзя было уже ловить «пришельцев» на приманку старой веры, а приходилось выбрасывать лозунги новой веры.

Надо, однако, заметить, что при случае международный капитал не брезговал и старыми лозунгами, если на них можно было более или менее надежно опереться. Таким лозунгом был, как это ни странно, лозунг близости второго пришествия. Возродившийся в 30-х годах в Северной Америке среди мелкой городской буржуазии, разорявшейся в непосильной борьбе с новыми крупнокапиталистическими предприятиями, этот лозунг продолжал действовать и позднее, поскольку процесс

разорения мелкой буржуазии и ее подчинения крупному капиталу продолжался с неослабевающей силой. На основе этого лозунга возникла в Америке новая секта *адвентистов*, т. е. ожидающих скорого второго пришествия (adventus) Христа; она распалась на несколько толков, из которых наиболее жизнеспособным оказался толк *адвентистов седьмого дня*, праздновавших вместо воскресенья субботу как праздник, установленный самим богом при творении мира. Придерживаясь Апокалипсиса, адвентисты истолковали его в стиле XIX в.: сатана, который будет бороться в последние дни за власть с Христом, будет оперировать армией, вооруженной по последнему слову техники, снабженной новыми дьявольскими орудиями истребления и руководимой воскресшими из мертвых гениальными полководцами; новый Иерусалим, где будут царствовать вместе с Христом адвентисты. Это идеальный город будущего с садами, парками, роскошными дворцами, огромный — 1500 английских миль (12 000 стадий Апокалипсиса), т. е. около 2500 километров в поперечнике. Адвентистское движение очень быстро обратило на себя внимание того самого «сатаны», который угнетал мелкую буржуазию, и американские миллиардеры прибрали его к рукам так же, как раньше прибрали баптизм. После этого была проведена большая работа по объединению адвентистских общин в одну организацию, была широко поставлена пропаганда адвентизма, он проник в Европу, в том числе в конце 90-х годов и в Россию. Здесь пропаганду его вели немецкие проповедники в Крыму и в Таврической губернии, где им удалось перетянуть в адвентизм несколько баптистских общин. После объявления веротерпимости в 1905 г. пропаганда адвентизма пошла быстрее и стала делать успехи также среди православных. Таким образом, в адвентизме мы имеем дело с явлением, совершенно аналогичным баптизму. Поскольку эти организации конкурируют одна с другой, за ними, надо полагать, стоят различные группы капитала. Но точный ответ на этот вопрос можно дать только путем изучения капиталистической основы обеих сект на их родине.

Последней из крупных мелкобуржуазных сект 900-х годов является так называемый *«Новый Израиль»*. Эта секта неожиданно выплывает из подполья и быстро расцветает после 1905 г.; но образовалась она значительно раньше. К сожалению, обширный том материа-

лов для характеристики этой секты, изданный Бонч-Бруевичем, не дает почти никаких надежных данных об истории секты. Несомненно лишь одно, что секта, несмотря на все сомнения Бонч-Бруевича, все же отпочковалась от хлыстовства, ибо «новоизраильтяне» первым своим «вождем» считали Порфирия Катасонова, одного из видных борисоглебских хлыстов, деятельность которого относится, по-видимому, к 70—80-м годам XIX в. Катасонов был, очевидно, первым организатором новой секты и передал свою власть Василию Мокшину, крестьянину Воронежского уезда. При этих первых вождях новая секта была еще, по-видимому, слабой организацией, в которой были живы некоторые хлыстовские традиции и шла жестокая внутренняя борьба — Израиль «поделился в себе самом». Только после смерти Мокшина в 1894 г. его преемник, Василий Семенович Лубков, властный человек и прекрасный организатор, преобразовал секту, дал ей окончательное устройство и определил линию ее успешного развития. Лубков происходил формально из государственных крестьян; его родители жили в городе Боброве Воронежской губернии, занимались либо торговлей, либо ремеслом и были люди очень зажиточные. Лубков рано порвал с ними, избрав карьеру религиозного проповедника и организатора. Он не ошибся: вместо того чтобы стать, подобно отцу, мелким скопидомом, Лубков занял положение неограниченного вождя всероссийской сектантской организации, «царем XXI века», «сыном великого и славного эфира», «папашей» всех «новоизраильтян» («мамой» и «царицей» была его жена, или «ближняя», по терминологии секты). Он ввел и наименование «Новый Израиль»; до него сектанты якобы назывались просто «израильтянами».

Эти названия, прежнее и новое, должны были означать, что сектанты являются «избранным народом божиим», таким же, каким, по представлениям иудейских богословов, был исторический Израиль. Библейская терминология была вообще усвоена «новоизраильтянами» в самом широком размере; но она причудливым образом постоянно переплетается с географической и политической номенклатурой XIX в. Все общины были разделены на «семь частей света», называвшихся Палестиной, Гадаринской равниной, страной Кем, берегами Нила, великим Римом и т. п.; в «частях света» города и местности носили условные названия Иерусалима, Вифлеема, гроба

господня и... Парижа, Лондона, Берлина, Америки, Канады, Швейцарии — последние названия в честь средневековых и новых сект Европы и Америки. Управлял «Новым Израилем» Лубков. При нем был придворный штат и совещательные коллегии, носившие библейские названия 7 архангелов, поддерживающих престол «царя XXI века», его 4 евангелистов, 12 апостолов, 24 старцев и 70 равноапостольных мужей. Весь этот «план небесного Ханаана» открыл якобы Лубкову сам бог, пославший ему через духа откровение. Дарование откровения и создание этой центральной «небесной» организации изображалось в особой театральной мистерии «сошествия небесного града Иерусалима на землю», в которой исполнителями являлись сам Лубков, «мама» и члены всех вышеперечисленных «небесных» коллегий. Мистерия сопровождалась пением соответствующих «сионских песен», возгласами, рыданиями, кликами радости и прочими мелодраматическими приемами.

Такой же маскарадный характер носила и идеология «новоизраильтян». В ней преобладают упрощенные гностические элементы, смешанные с некоторой долей аскетического дуализма. Человек рождается в телесной, душевной природе, которая бренна, подвержена дряхлости и смерти; кто не возрождается, из того образуется «живой мертвец со всей мертвецкой прелестью» — ложью, пороками, нечистотою, грехом. Но кто начнет «разрабатывать» в себе «зародыш духовной природы», тот достигает того, что в нем возрождается и начинает преобладать духовная природа; в нем крепнет и растет «дух, который вечен, не умрет вместе с телом, но переселится в безбрежные небесны океаны... к общему сочетанию духов-праведников с бессмертным и вечным богом». Эта полугностическая основа служит канвой для улучшенного хлыстовского узора, изображающего перманентное воплощение Христа. В течение всей истории человечества бог «проявлял природу» людей, сначала через Моисея, потом через Иисуса Христа, «избранного из людей», истинного сына божия и самого совершенного человека. Христос дал людям свое учение, которое является «солнечной теплотой», возрождающей в человеке духовную природу; но миссия его с его воскресением и вознесением не кончилась. Она окончится только тогда, когда на земле будет господствовать только «разум Христов», когда на земле «бог станет среди богов», когда все люди будут олицетворять божество, настанет царство правды

и торжество любви, когда все люди сделаются благородными, честными тружениками и все народы сольются в одну братскую семью. Миссию Христа продолжают вожди «Нового Израиля»; «новоизраильтяне» — это те, в которых «разум Христов» уже царствует, ум которых «видит бога». Миссия будет закончена тогда, когда все люди станут «новоизраильтянами».

За этой отвлеченной идеологией скрывалась, конечно, весьма простая и конкретная сущность. «Возрождение духовной природы» сводилось к тому, что организация секты «поднимала» сектантов из бедности и придавленности к зажиточности и мелкобуржуазному уюту. Во всех общинах были учреждены «комитеты для борьбы с бедностью», для которых собирался путем добровольных пожертвований оборотный капитал. Комитеты выдавали ссуды и пособия в несчастных случаях — при безработице, болезни, увечье, на старость и т. д. Общины организовывали артельное хозяйство и кооперативы разного рода, но чисто производственного характера. Частная собственность считалась священной, и коммунистические тенденции не встречали сочувствия. Социальную базу секты составляло крестьянство. Так как до 1905 г. общины «новоизраильтян» подвергались преследованиям не только правительства, но и кулаков-односельчан, то надо полагать, что главную массу составляло рядовое крестьянство. Преследования закончились ссылкой Лубкова в Закавказье и отчасти вынужденным, отчасти добровольным переселением туда множества сектантов. Там, в Елисаветпольской губернии[1], образовался экономический и организационный центр секты — ряд поселений, поставивших рационально сельское хозяйство и быстро разбогатевших. После 1905 г. «новоизраильские» общины вышли из подполья и в остальной России, а сделавшаяся возможной пропаганда увеличила ряды секты организацией ряда общин также и в городах и станицах, особенно в Кубанской области. Легализация привела к ослаблению боевого характера «новоизраильтян». В эпоху преследований «израильтяне» живо чувствовали свою противоположность «живым мертвецам», какими в их глазах были духовные и светские власти. Теперь, когда государство легализовало секты и в особенности когда «новоизраильтяне» стали сытыми мелкими буржуа, они сделались вполне лояль-

---

[1] *Елисаветполь* — прежнее название Кировабада.

ными гражданами, весьма почтительными к «живым мертвецам». В «Кратком катехизисе новоизраильской общины», изданном в 1906 г., сектанты заявляют себя «верными сынами царя и отечества», отбывающими все законные повинности, в том числе и воинскую,— «мы уважаем начальство, нуждаемся в покровительстве закона от насилия и несправедливости, мы не принадлежим ни к какой мятежной партии, по нашему вероучению всякое возмущение против государственного строя и крамолы противны господу»; от православия «мы отделены лишь религиозным мышлением... имея уважение к духовенству и православной церкви». Так перекрасило в черносотенные цвета и «новых израильтян» приобщение их к капиталистической армии «живых мертвецов»...

Таковы основные направления русского сектантства после 1861 г. Было немало других сект, многие из которых существуют до сих пор, но все они примыкают к описанным. Белоризцы примыкают к «библейским христианам», и все секты этой категории, подобно баптистам, адвентистам и «Новому Израилю», постепенно превращаются в крестьянско-буржуазные организации; зосимовцы, новоштундисты, пошковцы, наконец, толстовцы с их проповедью уничтожения всей культуры, созданной денежно-хозяйственным развитием, и возвращения к личному труду на натурально-хозяйственной основе примыкают к первоначальному южнорусскому штундизму. Для всех этих сект характерна одна черта: все они опираются на субъективно понимаемую Библию, а не на духовное откровение. Можно считать традицию шаманизма окончательно изжитой в сектантском религиозном быту. Она уже не властвует над массами, оставаясь уделом отдельных экзальтированных личностей и узких групп. Развитие буржуазного общества принесло с собой книгу, и стало уже немыслимо успешное выступление проповедников духовного откровения. Вместе с тем исчезли и практические попытки возродить коммунизм первоначального христианства. Восстановление «божьей правды» стало мыслиться как дело будущего и дело самих людей.

Наконец, надо добавить, что в конце XIX в. появились и чисто паразитические спекулятивные секты. Таковой была секта *иоаннитов*, вожаки которой использовали славу о чудесах, совершавшихся якобы протоиереем кронштадтского собора Иоанном Сергиевым, и основали

секту, воздававшую Иоанну божественное поклонение как «самому господу Иисусу Христу» и даже как самому богу. На легковерии темной мещанской и крестьянской массы организаторы секты и сам Иоанн грели руки и имели весьма приличные доходы. С этой сектой синодские верхи церемонились, ибо Иоанн пользовался репутацией святого и в императорском дворце.

Мы закончим наш обзор одной сектой, которая не укладывается в категорию мелкобуржуазного сектантства на основе первоначального накопления, но связана со стихийным ростом революционного движения. Когда в 90-х годах XIX в. вместе с ожесточением эксплуатации, обострением безземелья и черной политической реакцией стало оживляться революционное движение, оно нашло себе отражение среди крестьянства в одной секте, окрашенной ярким антимонархическим и антицерковным духом. Это была секта *еноховцев*, возникшая в 1896 г. в Царевском уезде Астраханской губернии. По-видимому, религиозное брожение там было и раньше; повод к образованию секты дала знаменитая ходынская катастрофа на коронации Николая II, при которой погибло несколько тысяч человек. Еноховцы возродили старые эсхатологические ожидания. Через три с половиной года, учил основатель секты Андрей Черкасов, будет кончина мира, ибо все «знамения» уже произошли. Пришли Илия и Енох, первый — в образе Иоанна Кронштадтского, второй — в образе священника села Дубовки Николая Благовещенского, очень популярного среди тамошних крестьян и благоволившего к Черкасову. Антихрист также явился — это Николай II, который взорвал миной Александра II, отравил Александра III и убил при коронации 30 000 человек; он же покорил себе всю православную церковь, прельстив ее митрополитов, архиереев и священников крестами и орденами. Антихрист-царь притесняет и усмиряет народ, а духовенство ведет народ к верной гибели; поэтому, чтобы спастись и избежать печати антихриста, надо уйти из православия и слушать только Илию, Еноха и Черкасова, считавшего себя воплощением апостола Иоанна Богослова. Ссылка Черкасова и других проповедников секты и лишение сана Благовещенского не остановили ее распространения, и в короткое время почти весь Царевский уезд ушел в секту. Конец света в 1899 г. не пришел; но это не обескуражило сектантов. Напротив, всю вакханалию правительственного террора 90-х и начала 900-х годов, последовавшую затем япон-

скую войну, а также карательные экспедиции и массовые казни после разгрома революции 1905 г. еноховцы объясняли действиями антихриста.

Революция 1905 г. произвела новый сдвиг в области религиозных исканий. Сначала ее влияние в этой сфере было чисто разрушительным: божество временно исчезло со сцены в качестве режиссера трагикомедии жизни даже в представлениях косного крестьянства. Но когда революционная волна спала, сектантские искания возобновились с новой силой. Аграрно-буржуазная реакция повлекла за собой усиленную пролетаризацию крестьянства, перепутала все деревенские отношения и взбудоражила мысль крестьянина так, как никогда не могла сделать эмансипация. Оживлению сектантского движения способствовал также манифест о веротерпимости, поставивший на легальное положение все секты, кроме «изуверных» (хлыстов и скопцов), и пытавшийся купить их предоставлением их наставникам прав по регистрации актов семейного и гражданского состояния. Особенный успех выпал на долю «библейских христиан», или «евангелистов», как они стали себя называть, а также баптистов и адвентистов. Старообрядчество, как мы уже видели в предшествующей главе, став на легальную почву, сделалось также чрезвычайно опасным конкурентом синодской церкви, которая и без того переживала тяжелый кризис. К последнему мы теперь и обратимся.

XII
КРИЗИС ГОСУДАРСТВЕННОЙ ЦЕРКВИ

1. Паразитизм церковной экономики

Шесть с половиной десятилетий, в течение которых дворянское самодержавное государство просуществовало после ликвидации его крепостнической базы, были, в сущности говоря, эпохой его последних судорожных усилий в борьбе за существование. Подтачиваемое быстрым ростом промышленного и банкового капитала и потрясаемое периодически вспыхивавшими и все усиливавшимися революционными движениями пролетариата и крестьянства, оно быстро шло к неминуемой гибели, увлекая за собой и все те общественные слои, и все те учреждения, которые были с ним органически связаны. Церковь была одним из таких учреждений; эпоха после 1861 г. для нее является также эпохой безысходного кризиса. Она была обречена, так же как и командовавшее ею государство. Некоторые наиболее проницательные ее деятели сознавали это уже в 60-х годах. Мы уже видели, как дрожал в 1861 г. митрополит Филарет. Несколько позже И. С. Аксаков уподоблял церковное тело трупу, в котором составные части — клир и миряне — соединены лишь насильственно и механически, сшиты на живую нитку, охвачены деморализацией и грозят окончательно разъединиться; Аксаков звал к церковной реформе, надеясь ею спасти религию и церковь, но не уяснял себе всей безнадежности этого предприятия при обреченности самодержавия.

Критическое положение церкви обнаруживается прежде всего в ее экономической базе. Паразитические черты церковной экономики во второй половине XIX в. приобретают особенно неприглядные черты. Церковь тянется вслед за веком к капиталистическому накоплению, но совершает это чрезвычайно уродливым образом и в конечном итоге «работает» не столько на себя, сколько на государство. Лишь немногие церковные учреждения имели крупные земельные угодья. Из 2 300 000 десятин земли, принадлежавшей церкви в 1910 г., около 1 500 000 десятин составляли мелкие наделы сельских церковных приходов, обрабатывавшихся церковным причтом чисто потребительским образом, и только около 800 000 десятин принадлежало архиерейским домам и

монастырям и эксплуатировалось с целью извлечения прибыли. Эти 800 000 десятин составляли, однако, всего 0,1 % землевладения России в это время. Столь же немногочисленны были и другие коммерческие предприятия церкви. Только крупные монастыри, вроде Троицкой, Александро-Невской и Киево-Печерской лавр, имели свои лабазы, лавки и большие доходные дома. Другие монастыри либо совсем не имели никаких предприятий, либо имели мельницы, пристани, лавки на базарах и другие подобные мелкие доходные статьи[1]. Главными источниками существования всех церковных учреждений были казенные кредиты и доходы от чисто религиозных операций, т. е. от эксплуатации обращавшихся к церковным учреждениям верующих. Но так как казенные субсидии в конечном счете восходили к тем же народным копейкам, то церковь жила высасыванием соков из народного организма, не давая ему в обмен никакого эквивалента в форме реальных хозяйственных благ. Беспристрастные цифры характеризуют эту сторону дела самым определенным и неопровержимым образом.

Состав клира в 1913 г. слагался из следующих элементов: 148 архиереев (66 епархиальных и 82 викарных), 92 123 монахов и монахинь и причта 41 270 приходов, т. е. не менее 125 000 клириков, а с семьями не менее 500 000 человек. Из этой «армии» архиереи были лучше всех обеспечены от казны. Все они получали жалованье в размере от 1500 руб. в год для викарного архиерея и от 4000 до 7800 руб. для епархиального архиерея. По смете 1916 г. предполагалось к выдаче архиерейского жалованья всего 957 474 руб. Но кроме этого все архиереи имели значительные доходы от монастырей, в которых числились настоятелями, от прибылей предприятий архиерейских домов и от так называемых епархиальных сборов. Так как под свое настоятельство архиереи отбирали наиболее богатые монастыри и так как архиерейские дома не в пример монастырям были богаче обставлены доходными угодьями, то некоторые архиереи получали добавочные огромные доходы, как, например, киевский митрополит, получивший в 1909 г. 49 307 руб. Как мы увидим ниже, львиная доля этих доходов поступала за счет «паствы», которую стригли в пользу архиереев монастыри и приходские причты.

[1] Более полные и точные сведения об экономической базе церкви и положении русского клира см. в кн. «Церковь в истории России (IX в.— 1917 г.). Критические очерки». М., 1967. С. 261—262.

Приходское духовенство получало казенного обеспечения несравненно меньше. В 1842 г., когда впервые был поставлен вопрос об обеспечении приходского духовенства казенным жалованьем, на эту статью было отпущено всего 415 000 руб.; через 20 лет, в начале рассматриваемой эпохи, в 1862 г., казенное жалованье было выдано лишь 17 715 причтам из 37 000 — всего только 3 727 987 руб., или в среднем около 219 руб. в год на причт — ничтожная сумма, которая скорее может быть названа единовременным пособием, чем жалованьем. До 1893 г. казенное обеспечение приходского духовенства возрастало очень медленно; в этом году было издано высочайшее повеление о скорейшем проведении казенного обеспечения всем причтам империи, и дело пошло быстрее, но все же далеко не в такой мере, чтобы обеспечить из казны потребности приходского духовенства хотя бы на 25 %. По смете 1916 г. на 31 000 причтов было отпущено 18 788 559 руб., т. е. в среднем по 600 руб. на причт; между тем, по расчетам особого совещания, образованного при синоде в 1910 г., для обеспечения всего приходского духовенства из расчета 1200 руб. священнику, 800 руб. диакону и 400 руб. псаломщику в год потребовалась бы ежегодно сумма в 75 000 000 руб.[1]. Однако и такие оклады фактически не покрыли бы собою всех тех доходов, какие приходское духовенство имело от сборов с прихожан за требы и в пользу церквей. Надо полагать, что в общей сложности доходы приходского клира в 900-х годах должны были выражаться в сумме не менее 100 000 000 руб. и по этому расчету фактическое казенное пособие должно было составлять всего 18—19 % всех доходов приходского духовенства. Другими словами, в 900-х годах не менее 80 000 000—85 000 000 непроизводительно выкачивало из народных средств одно только приходское духовенство: во-первых, за требы, т. е. за крещение, венчание, похороны, панихиды, молебны, за исповедь и причастие, хотя сборы за последние две требы были запрещены синодом ввиду «крайней неблаговидности», и, во-вторых, путем церковного кружечного сбора в пользу причта.

Если средства, собиравшиеся в церквах на поддержание в порядке церковных зданий и усадеб, еще отчасти

---

[1] Почти такая сумма и отпускалась на содержание духовенства и церковного аппарата. В 1914 г. она превышала 70 млн. руб. (см. «Церковь в истории России...» С. 262).

возвращались в оборот трудящихся в форме заработной платы, то средства, собиравшиеся в пользу причтов, были, в сущности, совершенно непроизводительным налогом на содержание паразитического общественного слоя. В приходском быту размеры этого налога определялись, с одной стороны, местными обычаями, с другой стороны, индивидуальным настроением каждого прихожанина; «нажимать» на прихожан решались, впрочем, лишь немногие, особенно наглые, клирики. Но в монастырях картина была уже совершенно непристойная и отвратительная. Лишенные земель и других крупных оброчных статей и далеко не обеспеченные штатным казенным содержанием (из 934 монастырей казенное содержание в 1916 г. получали только 275, всего в сумме 423 582 руб., или в среднем 150 руб. на монастырь), монастыри жили главным образом на свои средства, получавшиеся от торговли «благодатью». Торговали местами на монастырских кладбищах, крестиками, иконами, освященным маслом, разными специальными молитвами, все по дорогой цене, с наживой 100 % и больше. По словам такого благочестивого богослова, каким был Е. Е. Голубинский, русские монастыри были самыми бессовестными торговцами во всем мире. Кроме того, всякий монастырь имел какую-нибудь святыню, мощи или икону, около которых всегда ставилась кружка для денег и с которыми монахи время от времени совершали поездки по окрестным городам и селам, загребая деньги за молебны и другие предметы «благодати». Эти доходы никто, кроме казначеев и настоятелей, никогда не подсчитывал, но о размере их дают возможность судить скопленные монастырями капиталы, которые на 1913 г. исчислялись вместе с капиталами архиерейских домов в сумме 65 555 503 руб. В 60-х годах против монастырей поднялась широкая волна нареканий; синод пытался «для поднятия авторитета монастырей в общественном мнении» побудить монастыри расширить благотворительную и учебную деятельность. Но из этого ничего не вышло. Монастыри отказались, ссылаясь на свою «бедность». В 1913 г. при монастырях было только 192 больницы с 2368 койками и 113 богаделен с 1517 призреваемыми — ничтожное число в сравнении с общим числом монастырей и огромной армией монахов.

Все церковные денежные капиталы, как уже указанные архиерейские и монастырские, так и капиталы некоторых крупных городских церквей, должны были обяза-

тельно помещаться в государственные процентные бумаги и храниться в Государственном банке. Когда в 70-х годах появились городские и частные банки, платившие больший процент, чем Госбанк, и церковные учреждения стали помещать свои капиталы в частных процентных бумагах и частных банках, то правительство посмотрело на это как на преступление. В 1882 г. синод дал строжайший приказ взять обратно все церковные вклады из частных банков и передать в Госбанк, а частные процентные бумаги обменять на государственные и впредь не иметь никакого дела с частным денежным рынком. Таким образом государство обеспечило за собою пользование той долей народного дохода, которую высасывала в свою пользу церковь; церковь должна была служить государству не только идеологически, но и вполне материалистически — своими свободными средствами.

Неравномерное распределение средств внутри клира между его различными категориями приводило, как и раньше, к резкой противоположности приходского духовенства, с одной стороны, и епископата и монашества — с другой. Епископат тесно был связан с монашеством посредством правила, по которому епископы должны были назначаться обязательно из монахов. С другой стороны, епископат и монашество теми или иными способами отвлекали в свою пользу значительную часть доходов приходского духовенства. Епископы делали это прямо и просто, требуя отчисление из приходских доходов на епархиальные нужды; только некоторые из этих отчислений, например на школы, взимались в определенном проценте, другие же взимались просто «по приказанию владыки» на нужды епархиальных домов и в такой доле, какую хотел архиерей; если находился смелый и упрямый церковный староста, который начинал торговаться (попы на это не решались), то он мог быть уверен, что на следующий срок вновь старостой он утвержден не будет. Монастыри отвлекали в свою пользу часть доходов приходских причтов путем конкуренции. Если рядом с приходской церковью был монастырь, обладавший «святынями» и имевший во главе ловкого настоятеля, то по праздникам приходская церковь бывала пуста, а монастырская полна. Мало этого, даже рядовые монастыри в некоторых отношениях конкурировали с приходскими церквами, так как исповедоваться и причащаться многие благочестивые купцы и мещане предпочитали у монахов, полагая, что монашеская благодать настолько же действи-

тельнее поповской, насколько монашеский чин выше священнического. Поэтому вражда белого духовенства к черному стала перманентным и бытовым явлением. Никто лучше и ядовитее попов не мог за выпивкой пройтись насчет «преосвященного» или местного монастыря; факты и анекдоты, один другого пикантнее и скандальнее, собирались и смаковались в поповской среде. Столь же дурной славой и всеобщей ненавистью пользовались среди приходского клира и органы епископского управления и суда, знаменитые духовные консистории, где без взятки нельзя было ступить ни шагу, где оправдывали за деньги, где торговали приходами, как каким-нибудь ходким товаром, где на бракоразводных процессах чиновники строили себе каменные дома. Особенно обострилась вражда приходского духовенства к епископату со времени реформы духовного сословия и заключения приходов в твердые штаты. Эти реформы, больно ударявшие по приходскому клиру, проводились епископами без всяких церемоний и иной раз с подчеркнутой жестокостью. На них надо остановиться несколько подробнее.

Как мы видели, наследственное духовное сословие с системой кормления и наследования мест цепко держалось на почве крепостного строя, и пока этот последний существовал, все попытки правительства покончить с этим архаическим явлением были тщетны. Только после крушения крепостного права вопрос о духовном сословии мог быть поставлен и разрешен с надлежащей полнотою. В 60-х годах XIX в. существование обособленного духовного сословия сразу стало уже уродливым пережитком, совершенно не вязавшимся с теми полубуржуазными формами, в которые вдвигается русская жизнь с этого времени. И объективные требования буржуазной «свободы конкуренции», и специфические потребности фиска и военного ведомства толкали правительство на уничтожение старой системы. В конце 60-х годов и последовал ряд мер, покончивших со старой системой и завершивших бюрократизацию государственной церкви. Законом 22 мая 1867 г., прошедшим через Государственный совет, было постановлено: при определении на церковные должности не считать родство с умершими или уволенными клириками преимуществом одного кандидата перед другими; не допускать зачисления церковных мест за дочерьми или родственниками занимавших это место и не признавать действительными обязательства поступающих на места клириков выдавать часть дохода

своим предместникам или их семействам. Этот указ поднял целую бурю среди духовенства, так как лишал крова и хлеба огромное число клириков, не имевших мест и в то же время не имевших права выхода из сословия. Логическим развитием закона 1867 г. явился поэтому указ 11 июля 1869 г., также прошедший через Государственный совет; указ отчислил из духовного звания всех детей духовных лиц, церковных сторожей и звонарей и предоставил детям духовных лиц полную свободу выбора профессии и поступления на государственную службу. Внимая воплям приходского клира, синод пытался облегчить переход к новому порядку такими мерами, как принятие сирот в духовно-учебные заведения на казенный счет, назначение просвирнями вдов клириков; синоду удалось также выхлопотать, казенные пенсии заштатным попам за 35 лет службы и их вдовам, правда,в мизерном размере (90 руб. попу, 65 руб. вдове с детьми и 55 руб. без детей в год). Эти меры, конечно, не успокоили духовенство, которое сейчас же стало засыпать архиереев просьбами об исключениях из общего правила; синод предписал оставлять все такие просьбы без последствий. Однако старая система не могла очень скоро исчезнуть из практики, и долго еще бывали случаи передачи прихода сыну или дочери, но это делалось по особенному ходатайству в виде особой милости духовного начальства. Фактически же и формально архиерей стал замещать все церковные должности по своему усмотрению, не считаясь ни с какими обычаями и родством.

Только после указов 1867 и 1869 гг. могло быть проведено также и заключение церкви в штаты, о чем думал еще Петр I. В течение нескольких лет комиссии под председательством местных архиереев произвели полный «передел» приходов во всех епархиях. Множество мелких приходов было закрыто и соединено вместе в более крупные; при этом часть церквей приписывалась к главным церквам приходов, а часть совсем закрывалась и запечатывалась, и вид архиерея, самолично проделывавшего эту операцию, не мог не возбуждать в клириках, кормившихся с закрываемых церквей, чувства ненависти и негодования. В связи с сокращением приходов также были точно определены штаты клириков каждого прихода, т. е. число священников, диаконов и псаломщиков. На место прежнего семейного обычая стала мертвая буква архиерейских указов и консисторских постановлений. Своей высшей точки развития бюрократизация церк-

ви достигла при обер-прокуроре К. П. Победоносцеве, роль которого в истории царствования двух последних Романовых достаточно известна. Как юрист, он, конечно, прекрасно сознавал, что такое устройство еще менее канонично, чем система кормления. «Государство, в сущности, только держит за собою это право (выбора епископов и пастырей), но оно не ему принадлежит»,— говорит он; «оно принадлежит клиру и народу по праву историческому и апостольскому; но возвращение этого права кому следует зависит от государства, властвующего в церкви». Более откровенной и прямой оценки правового положения церкви во второй половине XIX в. мы не найдем нигде в другом месте.

Потеряв формально характер духовного сословия, приходский клир фактически все же остался, по преимуществу, наследственным. Священники из дворян, купцов и крестьян появлялись одиночками; духовно-учебные заведения по-прежнему заполнялись сыновьями клириков, и если лучшие семинаристы стремились попасть в университет, на светскую дорогу, одолевая такое трудное препятствие, как придирчивый экзамен за курс гимназии, то худшие по способностям или инертные по характеру шли по проторенной дорожке отцовской профессии. Этот последний факт, что в клирики с каждым годом шла все более слабая часть семинаристов, факт, с горечью признававшийся и самим духовенством и искренними ревнителями церкви, был особенно ярким показателем кризиса церкви. И действительно, в быту духовенства сыновья клириков не видали ничего такого, что могло бы питать присущий молодежи идеализм и воодушевлять их на достижение того положения, какое занимали их отцы,— столь неприглядна была картина этого быта и на селе, и в городе.

В сельском быту поп стонал под ярмом крестьянской работы, зачастую обрабатывал свой надел с тою же страдою и с теми же мизерными результатами, как и его прихожанин крестьянин. Ярмо земледельческой страды сопровождалось вечной гоньбой за медным крестьянским пятаком, постоянным заискиванием перед помещиком, становым и деревенским кулаком, страхом перед благочинным и горькими слезами о тех грошах, какие приходилось отдавать в бездонный архиерейский карман. При таких условиях совершение культа становилось для сельского клира попросту формальной службой, а прихожанин был прежде всего платящим клиентом, вынуж-

денным обращаться к попу в определенных случаях: для крестин, венчания, похорон, молебнов от засухи и от ненастья и т. п. За свои услуги многие сельские попы устанавливали таксу, с которой иногда делали скидку, но тогда и в службе делали соответствующие сокращения. Так, некоторые попы только при условии полной оплаты хоронили с соблюдением всех местных обычаев, а при венчании «со скидкой» обводили вокруг аналоя не три, а один раз; повсеместно чин панихиды сокращался больше или меньше, в зависимости от платы — панихиду можно было служить и на пятачок, и на гривенник, и на пятиалтынный, и на двугривенный. Но были и такие священники, которые не делали никаких скидок, не стеснялись прижимать свою паству и вымогать у нее ругу, и часто не из жадности, а потому, что к этому вынуждала их горькая необходимость. Городское духовенство жило, напротив, как общее правило, безбедно и службу совершало истово; но в его среде царил дух скопидомства, сколачивания денег на приданое поповнам, на некоторый комфорт и просто на черный день. Самая «идеалистическая» профессия по иронии судьбы порождала самые «материалистические» стремления. Скопидомство, практицизм, расчетливость и даже жадность городского клира вошли в пословицу: «Поповские глаза завидущие, руки загребущие». Лишь немногие представители городского клира, преимущественно в столицах, составляли своего рода церковную интеллигенцию — писали по церковным вопросам, интересовались философией, составляли и произносили самостоятельные проповеди; но такие сейчас же попадали под особенно бдительный надзор благочинных и духовных цензоров.

Подраставшее в такой обстановке потомство клириков видело весь этот неприглядный быт и на опыте узнавало, что религия, в сущности, является только средством существования и обогащения клира. Наиболее светлые головы шли дальше и приходили к убеждению, что религия есть не что иное, как самообман в лучшем случае и сознательный обман в худшем. Семинарская схоластическая учеба и лицемерные приемы семинарского воспитания еще более углубляли впечатления от домашнего быта, и некоторые искренние и не боявшиеся правды церковники с ужасом убеждались, что семинарии становятся рассадниками атеизма. Еще ужаснее для ревнителей церкви было то обстоятельство, что семинарские атеисты по нужде нередко шли в попы

и диаконы и становились авгурами[1], не верящими в то, что им приходилось проделывать.

2. Функциональное ослабление церкви

Неудивительно, что при таких условиях церковь выполняла свои функции без заметного успеха. Политические функции церкви, как насадительницы верноподданнических чувств, выполнялись чисто формальным образом — произнесением особых молитв и особых вставных прошений в ектениях об избавлении от крамолы, служением торжественных молебнов по случаю разных событий в царской семье и в царские дни, торжественным заупокойным культом по умершим императорам. Эти формальные акты культа никому не импонировали и почти никем, кроме официальных лиц, не посещались. Проповедь с церковного амвона была редким явлением, и о ней почти не приходится говорить. Епископы продолжали свои ораторские упражнения на патриотические темы в *торжественных случаях, но их не слушал никто,* кроме официальных лиц да небольшого круга дворян и именитых купцов. Приходские священники выступали с проповедями раз-два в год, и огромное большинство пользовалось при этом готовыми проповедями, издававшимися синодом. Попытки оживления политической проповеди с церковного амвона делались лишь в связи с критическими моментами, переживавшимися самодержавием. Так было во время подготовки и проведения крестьянской реформы, после убийства Александра II в 1881 г., в эпоху 1905—1906 гг., во время империалистической войны. Каждый раз синод выпускал свои обращения к православным христианам и предписывал духовенству поучать с церковного амвона прихожан послушанию начальству, призывать к непрестанному труду «в поте лица своего» и изобличать «крамолу» заодно со всеми прочими либеральными веяниями. Но проповедничество всегда оставалось пустым звуком, и от поучений приходилось переходить к другим, более действительным мерам.

Это сказалось уже во время подготовки и проведения крестьянской реформы 1861 г. Сельскому духовенству

---

[1] *Авгуры* — коллегия жрецов в Древнем Риме. Толковали волю богов по поведению птиц. Пользовалась большим политическим влиянием. Принадлежность к ней была пожизненной.

были даны директивы «поучать» прихожан, но «как бы исполняя свою всегдашнюю обязанность проповедничества» и отнюдь не показывая вида, что оно действует по приказу правительства. В проповедях сельский клир должен был внушать прихожанам, чтобы они «соблюдали верность к государю и повиновение начальствам», платили оброки и подати и несли повинности «неуклонно и добросовестно», чтобы в случаях обиды и недовольства не распространяли «беспокойства», но «с терпением ожидали от начальства исправительных распоряжений и действий правосудия». Когда была обнародована реформа, жестоко обманувшая ожидания крестьянства, опять был призван на помощь сельский клир, которому было предписано внушать крестьянам в проповедях и в частных беседах, что крестьяне «должны войти в свое новое положение с благодарностью и с ревностным желанием оправдать попечение и надежду государя» и что, «когда государь восхотел даровать крестьянам новые права и льготы, тогда он, внимая закону справедливости и своей отеческой любви ко всем верноподданным, не мог не позаботиться и о том, чтобы охранено было благосостояние помещиков». Однако крестьянство, не замечая никакой «отеческой любви» царя к себе и видя ее только к помещикам, плохо слушало проповедников и никак не хотело «входить в новое положение с благодарностью». Тщетность проповеднического воздействия заставила обратиться к другому, более верному средству предупреждения «беспокойства». Причетникам предписали разведывать, нет ли среди крестьян каких-либо толков, опасных для общего спокойствия и возбуждающих «волнение умов», об услышанном давать знать священнику, а тот обязан был немедленно доносить своему начальству, которое уже от себя извещало гражданские власти.

Вдохновителем всех этих мер был московский митрополит Филарет, ярый крепостник и явный противник реформы, печалившийся о «стесненности» помещиков «в правах собственности и в хозяйственных обстоятельствах», которая будет неизбежным следствием реформы, и настойчиво указывавший на свойственную крестьянам склонность к «упрямству», которое проявляется у них и без «законной опоры» и особенно ожесточится, получив эту законную опору. По поводу речи либерального профессора казанской духовной академии Щапова, произнесенной на панихиде по крестьянам,

убитым при усмирении бунта в себе Бездна, Филарет, полемизируя со Щаповым, говорил, что «истинно разумеющие евангелие никогда не находили и не найдут в нем демократического учения», а когда возник вопрос об уничтожении телесного наказания, Филарет на обращенный к нему запрос отошел в сторону, лицемерно заявив, что христианство тут ни при чем и дело зависит только от государства: «если государство может отказаться от сего рода наказания, находя достаточным более кроткие роды оного, христианство одобрит сию кротость; если государство найдет неизбежным в некоторых случаях употребить телесное наказание, христианство не осудит сей строгости». Филарет был только наиболее прямым и откровенным выразителем тех мнений, которых держался епископат и большинство приходского клира. Неудивительно, что при таких реакционных воззрениях духовенство даже при самом энергичном проповедничестве не могло иметь никакого влияния на умы во время брожения 60-х и 70-х годов.

Тщету культовых воздействий после этих неудачных опытов осознали и правительственные и церковные верхи. Тогда стали искать другие способы одурманивания народной массы. Взрослые туго поддавались религиозным способам затемнения и оглушения классового сознания; для них впоследствии было найдено другое средство отравы, более верное и весьма для казны доходное — казенная водка. Из «проклятого зелья», продававшегося цепким крестьянским пауком и разорявшего дотла крестьянские хозяйства, которые попадали в сети кабатчика, водка стала «царской» и даже «благословенной» чашей утешения, ибо открытие казенок обставлялось торжественно и освящалось церковью служением перед рядами бутылок с живительной влагой молебнов, заключавшихся многолетием императору и его дому, местному архиерею и всем предержащим властям. Орудие религиозного дурмана все же не было оставлено. После неудачи с взрослыми возникли попытки подчинить религиозному дурману умы подрастающего поколения чрез посредство школы.

Эта идея возникла сейчас же после реформы 1861 г. Тогдашние министр народного просвещения и обер-прокурор синода совместно составили проект о передаче всего дела начального народного образования в ведение церкви. Мотивы проекта нисколько не скрывались: школы, руководимые духовенством, будут-де «спасительны»

для общества и государства, ибо служители церкви «никогда не научат ни неверию, ни мятежному сопротивлению богом поставленной власти, но, напротив, внушат беспрекословное повиновение властям». Церковные школы стали быстро распространяться; за два года — 1862—1863 — их было учреждено, вдобавок к прежним 7000, около 14 000. Но учреждение земства приостановило рост церковных школ; они не могли конкурировать с земскими школами, стали закрываться, и через 10 лет их осталось всего около 4000. Однако земские школы скоро попали под подозрение, после того как в 70-х годах ряд земских учителей оказались замешанными в революционной пропаганде. Правительство стало опасаться, что земские школы «вместо служения истинному просвещению могут быть превращаемы в орудие растления народа, к чему уже и обнаружены попытки», и вновь обратило внимание на насаждение церковных школ. Эта мера была в 1879 г. одобрена особым совещанием по борьбе с «крамолой» под председательством знаменитого министра внутренних дел Валуева. Совещание признало, что привлечение духовенства к делу народного образования будет самым лучшим средством для предупреждения развития «лжеучений, имеющих целью поколебать основные государственные законы». При разработке нового проекта о церковных школах и комитет министров, и синод признали, что «влияние духовенства должно распространяться на все виды элементарных училищ», и считали необходимым сосредоточить все дело начального образования в духовном ведомстве, изъяв его совершенно из рук земства. Однако проведение такой меры потребовало бы очень значительных ассигнований из казны, и потому было решено на первое время ограничиться расширением и улучшением сети церковных школ, с тем чтобы постепенно заменить ими земские школы.

После почти пятилетней подготовки 13 июня 1884 г. были наконец опубликованы правила о церковноприходских школах. По официальному разъяснению, цель их учреждения кроме распространения элементарной грамотности заключалась в том, чтобы «воспитывать в детях страх божий, преподавать им значение веры, вселять в их сердца любовь к святой церкви и преданность к царю и отечеству». Школы должны были стоять в «теснейшем внутреннем единении» с приходскими храмами: «приходский храм с находящимися в нем святыми иконами и со всею священною обстановкою должен быть наглядною

школою веры и благочестия для детей», из которых должен также составляться и хор для пения в церкви. Заведовать школами должны были приходские священники, обучать в них — они же, причетники и специально назначавшиеся учителя и учительницы (преимущественно последние) из лиц, прошедших начальные духовно-учебные заведения и епархиальные женские училища.

Однако и это новое орудие не оправдало возлагавшихся на него надежд. Прежде всего, сельское духовенство не захотело проникнуться рвением к церковноприходской школе и лишь увидало в ней новое возложенное на него тягло. Ничтожная плата за заведование и за преподавание, доведенная к 1916 г. всего до 60 руб. в год, совершенно не соответствовала тем хлопотам, труду и ответственности, какие приходилось теперь нести попу, в приходе которого открывалась школа. Полуграмотные причетники и епархиалки также не могли быть авторитетными и умелыми педагогами. Хотели поправить дело учреждением специальных церковно-учительских школ и курсов для приготовления учителей церковноприходских школ; но недостаток средств не благоприятствовал и этому делу, и к 1916 г. таких курсов и школ было открыто всего 21 на всю империю. В итоге к 1916 г. было в империи всего около 8000 церковных начальных школ разного типа — число в два с половиной раза меньшее, чем в конце 1863 г., когда церковных школ было около 21 000. Но и это небольшое число школ не пользовалось никакой популярностью, во всех отношениях уступая земской начальной школе. Правительство, впрочем, напрасно беспокоилось насчет этой последней. Руководителями земства были люди, далекие от каких бы то ни было революционных идей, все те же дворяне, которые иной раз либеральничали на словах, но за «крамолу» никого не гладили по головке. В 80-х годах ряд земств даже передал часть своих школ в духовное ведомство, стремясь отделаться от лишних расходов; и до самой революции многие земства субсидировали церковноприходские школы.

Таким образом, поставленная церковноприходской школе цель не была достигнута. Никакая школьная мораль не в силах была помочь обреченному режиму. Когда деревенская молодежь, прошедшая «наглядную школу веры и благочестия», подрастала и вливалась в ряды землеробов, она стихийно приходила к требованию земли и воли, и все душеспасительные заповеди и отеческие заветы, внушавшиеся в школе, исчезали бесследно при

первом столкновении с реальной действительностью.

Правительство пыталось «переработать» при помощи религиозного воздействия также «направление» умов мелкобуржуазной подрастающей молодежи. В 80-х годах при Победоносцеве богословское преподавание в светской школе было значительно расширено. Филаретовский катехизис был введен не только в средних учебных заведениях, но также в городских и земских четерыхклассных училищах. В старших классах гимназий было сверх этого введено еще преподавание догматического и нравственного богословия на семинарский образец, конечно, главным образом в целях борьбы с позитивным научным знанием. С тою же целью, и главным образом с целью борьбы с атеистическим мировоззрением, был введен в высших учебных заведениях курс основного богословия, обязательный для всех студентов православного исповедания. Выбор пал на эту дисциплину потому, что она носила апологетический характер: доказывала бытие божие, общераспространенность религии, врожденность религиозного чувства, возможность сверхъестественных явлений и сверхъестественного откровения и истинность христианской религии в форме православия.

Нечего и говорить, что результаты этих мер были совершенно ничтожные. В низшей и средней школе «закон божий» стал самым ненавистным предметом и мишенью для школярного острословия, а в иных случаях давал совершенно неожиданное «направление умов», как, например, в начале 900-х годов в благовещенской гимназии. Там ученики VII класса на стене клозета изобразили иконостас гимназической церкви, а «лик» классной иконы преобразили в черта; законоучитель Михайльченко, начавший энергичный сыск для открытия «преступников», был вместе с женою убит, и убийцу так и не нашли. Не менее печально обстояло дело и в высших учебных заведениях: богословского курса никто из студентов не слушал, и сдача по нему зачетов должна была поневоле сделаться пустою формальностью.

Наконец, когда в 90-х годах стало быстро развиваться рабочее движение и ясно определился главный и непримиримый враг самодержавия и капитализма, называвшийся революционным марксизмом, церковь выступила на борьбу и с ним. Идеологически бороться было ей нелегко. Надо было для этого научить клириков разбираться в рабочем вопросе и в социалистических доктри-

нах; но большая часть городского духовенства была уже неспособна к какой-либо учебе, и о «переподготовке» его думать не приходилось. Решили подготовить будущих клириков. Для этого ввели в курс семинарий и академий предметы изучения и «обличения» социализма. Но эта мера не поспела за событиями, да и, по существу, она вряд ли могла что-либо дать. Грозная действительность заставляла искать немедленные и чисто практические меры. И как в 60-х годах, так и теперь церковь подала руку полиции и стала действовать с нею заодно в попытках разложения рабочего движения. В известной «зубатовщине» попы приняли деятельное участие, и один из них, знаменитый Гапон, приобрел даже огромное влияние в отсталых слоях питерских рабочих.

Гапону пришлось действовать в тот момент, когда здание самодержавия стало впервые чувствовать мощные подземные толчки. Русско-японская война, в которой японским «шимозам» правящие верхи противопоставляли, по меткому выражению, только иконы, которые в изобилии посылались в действующую армию, шла от одного поражения к другому и привела в конце 1904 г. к общему экономическому кризису. В деревне перед лицом дороговизны и сокращения отхожих промыслов откровенно говорили: «Японец им нипочем, богачам-то, а беднякам тупик, некуда ступить». А в городе рабочие на попытку фабрикантов переложить на плечи рабочих свои убытки прямо выбросили лозунги: «Долой эксплуатацию! Долой самодержавие! Да здравствует социализм!» В это тревожное время Гапон с благословения митрополита Антония взялся за «введение в русло» движения питерских рабочих. Свои воззрения он изложил в записке, поданной директору департамента полиции Лопухину. Они чрезвычайно любопытны, поскольку в них отражается теснейшее содружество и оперативный контакт между полицией и церковью. Гапон указывает, что полиция делает ошибку, ставя во главе зубатовских организаций полицейских агентов. От полицейской власти исходят, бесспорно, «глубоко широкие и полезные идеи», которые могут даже составить «эпоху в жизни народной»; но проводиться они должны не полицией, так как против последней существует «облако предубеждений». Проводить эти «идеи» должна «общественная самодеятельность», но «под контролем полицейской власти»; в качестве исполнительного «контролера» над «самодеятельностью» питерских рабочих Гапон, с благословения митрополита, и предложил себя.

Нам нечего еще раз повторять здесь, к каким роковым для «глубоко широких и полезных» полицейских идей последствиям привела эта гнуснейшая затея попов и полицейских. Церковный дурман среди пролетариев оказался совершенно негодным орудием, и провокационная попытка Гапона вместо удушения революционного движения привела к окончательному крушению в рабочей среде последних религиозных и монархических иллюзий. Первый сокрушительный удар богу и царю 9 января 1905 г. был нанесен, по иронии судьбы, при ближайшем участии и руководстве агента религии и самодержавия.

Посеянный 9 января ветер превратился в октябре — декабре 1905 г. в первую революционную бурю, знаменовавшую начало открытой вооруженной борьбы пролетариата и трудового крестьянства против самодержавного режима и тех общественных сил, на которые он опирался. Кровно связанная с гибнувшим строем церковь на этот раз не ограничилась своим профессиональным уже притупившимся орудием и приняла непосредственное участие в вооруженной борьбе. В декабре 1905 г. она предоставила московские колокольни для пулеметов, но еще раньше она включилась для этого в специальную боевую «общественную» организацию, так называемый «Союз русского народа», включилась настолько тесно, что в 1906—1908 гг. названия «поп» и «союзник» стали синонимами, ибо лишь редкие единицы из клириков рисковали поднимать голос против участия клира в союзе, и огромное большинство клириков либо формально, либо фактически вступило в союз.

«Союз русского народа» был учрежден в начале ноября 1905 г., тотчас же после октябрьской волны, вырвавшей у царского режима манифест 17 октября. Его инициаторами были виднейшие деятели самодержавия из среды дворянских верхов — два великих князя, Владимир Александрович и Николай Николаевич, граф Доррер, Марков 2-й, П. Н. Дурново, тогдашний министр внутренних дел, граф Коновницын, сенатор Стишинский, доктор Дубровин и просто дворянин Соколов. Вероятно, идея была одобрена и самим Николаем Кровавым, так как он тотчас после учреждения союза принял от его депутации членские значки союза для себя и для наследника (тогда еще грудного младенца) и таким образом вступил сам с сыном в эту погромную организацию. Сейчас же по учреждении новая организация была пущена в ход при помощи двух аппаратов — охранного отделения

и синодской церкви, представителями которых среди учредителей были сам начальник охранного отделения в Петербурге генерал Герасимов и знаменитый тогда охранник Рачковский, с одной стороны, и архимандрит Александро-Невской лавры Евсевий и московский протоиерей Восторгов — с другой. Высокие учредители дали денежные средства, охранка организовывала боевые дружины, убийства видных представителей революционных и либеральных партий и еврейские погромы, а церковь приняла на себя функции агитации, пропаганды и освящения всей этой «работы» религиозными средствами. Подвиги «героев» и «мучеников», как называются в реляциях союза погромщики и пострадавшие шпики в рясах, достаточно хорошо известны, и мы не будем здесь еще раз перелистывать эти кровавые страницы истории 1905—1908 гг. Остановимся лишь на участии церкви в деятельности союза, поскольку об этом участии можно судить на основании недавно изданных материалов Чрезвычайной следственной комиссии 1917 г., далеко не полных и недостаточных.

Прежде всего надо указать, что организация и деятельность «Союза русского народа» были облечены, так сказать, в «ризы» церкви и религии. В уставе союза первыми пунктами стояли пункты о незыблемости православия как одной из трех главнейших основ империи и о сохранении за ним положения господствующей религии. Соответственно с этим знамя, под которым выступали для своих «операций» банды погромщиков, и нагрудный значок для членов союза совпадали целиком с символами церкви: знамя союза представляло из себя церковную хоругвь с изображением Георгия Победоносца, а нагрудный значок имел форму креста с прикрепленной к его поперечине императорской короной, а к его концу — круглого изображения того же Георгия. Кроме этого, каждый местный отдел союза имел свои хоругви и свои иконы, хранившиеся в промежутках между «операциями» в местных соборах или монастырях. Открытие отделов союза сопровождалось всегда торжественными молебнами, которые служились местными архиереями,— в лице последних церковь давала свое официальное благословение союзу и рекомендовала последний своим клирикам.

Освятив союз, церковь приняла деятельное участие в его функционировании. Правда, если подсчитать руководителей и участников союза из среды клириков, то на первый взгляд покажется, будто правящая верхушка церк-

ви, епископат, не приняла в союзе близкого участия. Так, в числе учредителей союза значится только один провинциальный епископ (Митрофан Литовский), а в числе активных членов — всего два-три тоже провинциальных архиерея. Но это лишь обман зрения, своего рода тактический прием, при помощи которого руководители союза пытались придать ему вид организации, идущей снизу, от «масс». Фактически епископат принимал участие в союзе не только в форме служения торжественных молебнов, но и путем проявления своей власти над подчиненным ему клиром. Когда при организации местного отдела союза находились среди местного духовенства противники его учреждения, осмеливавшиеся возражать против участия клира в союзе или отказывавшиеся служить перед погромами молебны, местная жандармская власть сейчас же доносила епархиальному епископу о таких «вредных» элементах, и последние обычно смещались и посылались в захудалые приходы. Таким образом, фактически в орбиту «Союза русского народа» был втянут весь епископат. Приходский клир знал, что мерою участия каждого клирика в союзе будет измеряться и его служба в целом.

И представители приходского клира, а также монашества шли «работать» в союз совершенно открыто, считая это одною из своих главнейших задач. Своей репутацией «святого», своей проповедью и своим влиянием на царя верно служил союзу Иоанн Кронштадтский, избранный почетным членом союза,— живой «бог» принял участие в погромной борьбе против революции. В составе главного совета союза кроме упомянутых уже архимандрита Евсевия и протоиерея Восторгова был тот же Иоанн и поп Богданович. Во главе многих местных отделов председателями или заместителями председателей стояли архимандриты, попы и диаконы (в Москве председателем был Восторгов, заместителем — архимандрит Макарий Гневушев). Базы местных отделов устраивались сплошь и рядом в официальных церковных учреждениях. В Москве базой был так называемый епархиальный дом, т. е. дом для съездов духовенства московской епархии с библиотекой и общежитием, в провинции — также либо епархиальные дома, либо церковноприходские школы.

Кроме руководства деятельностью союза клирики приняли участие в его «операциях». Наиболее энергичными и наглыми погромными агитаторами из членов союза были именно клирики. Всероссийскую известность

получил на этом поприще иеромонах Илиодор, за ним следовали протоиерей Восторгов, петербургский архимандрит Арсений и ряд сибирских, украинских и белорусских попов. Агитация, конечно, массу русского народа в ряды союза привлечь не могла. Рабочие и трудовые крестьяне пошли с 1905 г. окончательно за красным знаменем, а под хоругвь Георгия собрались только наемные бандиты, деклассированные и разорявшиеся элементы мелкой городской буржуазии да деревенские кулаки. И вполне естественно, что, когда кампанию погромов, скандализировавшую царскую Россию в глазах всего мира, приказано было прекратить, «публичная» деятельность «Союза русского народа» сейчас же заглохла, а закрытая сосредоточилась на выпрашивании казенных подачек и на ссорах при их дележе. На почве драки из-за дележа казенных субсидий едва не распался окончательно в 1913 г. московский отдел союза, из которого вынуждены были уйти его главные руководители — Восторгов и Макарий.

Так и в области открытой политической борьбы, вооруженной и погромной, церковно-религиозные средства оказывались недействительными. Церковный дурман уже не действовал в тех слоях русского общества, которые были наиболее опасными для царского режима; и совершенно безнадежны в этом отношении были рабочие. После Гапона выступать и агитировать в рабочей среде попы уже не решались, и единственный новый случай этого рода потерпел полное фиаско. Это было в 1912 г., в глухой Сибири, на далекой Лене, на приисках Ленского золотопромышленного товарищества, концентрировавшего в своих руках всю добычу золота в Ленском районе. Формально компания была русская, но финансировалась английской фирмой «Лена — Гольдфильдс». Там, на Лене, попы выступали в роли защитников прибылей уже не только российского, но и международного капитала.

Пользуясь своей монополией и отдаленностью приисков от населенных мест Сибири, Эльзото довело на приисках эксплуатацию рабочих до самых чудовищных и неслыханных даже в царской России размеров. При нищенской заработной плате нарушались все более чем скромные правила об охране труда, завоеванные тяжкой борьбой рабочих в 90-х и 900-х годах. Вместо 11 часов рабочий день продолжался 13 часов, а с ходьбой на работу и с работы — до 17 часов; семьи рабочих допускались на прииски при условии, что их члены не будут

отказываться от работы, и администрация заставляла детей-подростков работать за 50 коп. в день, а женщинам работа давалась только в том случае, если они уступали грязной похоти мастеров. Никаких мер по охране здоровья рабочих ни на приисках, ни в поселках не соблюдалось. На приисках не производился водоотлив, и рабочим приходилось работать сплошь и рядом часами по колено в воде, а казармы рабочих, по свидетельству фабричного инспектора, находились в таком состоянии, что угрожали «не только здоровью, но и жизни рабочих» и «подлежали уничтожению». В довершение всего Эльзото еще имело наглость возвращать обратно в свою кассу часть зарплаты путем жульнического способа снабжения рабочих. Оно открыло на приисках заводские лавки и не допускало других; монополизировав таким образом торговлю, оно отпускало рабочим продукты по ценам на 10—15 % выше обычных тамошних цен, и при этом гнилые и тухлые. По официальному свидетельству, на приисках около поселков образовались целые свалки таких продуктов, выбрасывавшихся рабочими. В результате, по свидетельству иркутского губернатора Бантыша, Эльзото «в продолжение долгих лет заведомо вычеркивает из жизни целые поколения людей...».

Но зато при приисках была выстроена церковь, и к ней были приставлены два попа, конечно, не столько ради «спасения душ» рабочих, сколько ради удержания их в должном послушании богу и начальству, ибо, будучи свидетелями этого «вычеркивания целых поколений из жизни», ни один из приисковых попов ни разу не поднял голоса в защиту своей паствы. Но зато, когда в феврале 1912 г. терпение рабочих лопнуло и с одного прииска на другой стала распространяться забастовка, приисковые попы сейчас же открыли у себя дар красноречия и совместно с полицией и администрацией употребили все усилия для срыва забастовки, другими словами, для сохранения сверхприбылей петербургских и лондонских акционеров компании. Им удалось обработать выборных от рабочих, спекулируя, между прочим, на заповеди пасхального примирения — «ненавидящим нам простим вся воскресением».

Решительное совещание было перед пасхальной заутреней; одержанную победу хотели закрепить колокольным звоном и приглашением выборных к заутрене. Но «кто шел в церковь, а кто не шел»; а рабочая масса не признала соглашения и продолжала бастовать.

Тогда, через полторы недели, 4 апреля был произведен кровавый расстрел бастовавших рабочих.

Попы были, по-видимому, заранее осведомлены о предстоящей экзекуции, ибо заняли заранее с утра удобные наблюдательные посты на горке, чтобы следить за «лихими» действиями ротмистра Трещенкова. Но один из них, Черных, не рассчитал своих сил — трагедия и для него оказалась настолько потрясающей, что он, едва доехав до дому, умер от удара. Зато другой, Винокуров, выполнил свой «пастырский долг» до конца — исповедовал и причащал умиравших от ран, отпевал их и убитых и... взывал к живым о примирении с расстрельщиками. Но и на этот раз церковная проповедь была бессильна потушить революционное настроение. Ленский расстрел привел лишь к новой могучей волне рабочего революционного протеста по всей России. Религиозные орудия властвования окончательно притупились, церковь вслед за самодержавием превратилась в заживо разлагающийся труп.

3. Разложение синодской церкви

Кризис церкви сказывался не только в описанном притуплении и бессилии всех тех средств и орудий, какими она располагала, но также и в разложении рядов ее верующей массы. В городе, как мы только что видели, рабочие уходили быстро и безвозвратно из церковных рядов. Интеллигенция 90-х и 900-х годов славилась и рисовалась своим вольнодумством и атеизмом. Даже в темной и забитой деревне, которая, сторонясь от благонамеренных поучений, все же не могла еще жить без культа и его магических манипуляций, политика союза гниющего государства с гниющей церковью приводила к совершенно неожиданным и зловещим для церкви провалам. В 80-х годах в разных местах, особенно там, где по соседству существовали старообрядческие приходы, крестьяне по образцу последних стали пробовать, нельзя ли подчинить сельский клир надзору со стороны сельских и волостных сходов. Эти последние стали выносить приговоры об удалении не нравившихся им попов и о поставлении попами мирских избранников, сопровождая свои приговоры мотивированными жалобами. В жалобах чаще всего фигурировали пьянство, драка и вымогательство клириков, из которых некоторые сластолюбивые попы доходили иногда до таких требований, о каких не

решались вслух потом и говорить. Синод, к которому обратились за директивами местные архиереи, всполошился и через обер-прокурора выхлопотал в министерстве внутренних дел циркуляр губернаторам, в котором предлагалось считать все подобные приговоры ничтожными, а сельских должностных лиц, допускающих такие приговоры, привлекать к ответственности. Приговоры прекратились, но стали сокращаться и даже совсем прекращаться в таких приходах отчисления из мирских средств на содержание клира. Взбешенные попы прибегли тогда к содействию полиции, воспользовавшись статьей 190 положения о крестьянах, согласно которой полиция могла понуждать сельские общества к исполнению приговоров. Это переполнило чашу терпения, и во всех крестьянских обществах, «обузданных» совместными усилиями попа и станового, начался массовый переход в раскол. Синод опять забеспокоился и в 1882 г. предписал священникам к полиции в таких случаях не обращаться, но действовать «мерами увещания и нравственного воздействия», а при их неуспешности закрывать те приходы, где прихожане оказались неаккуратными плательщиками. Но и эти меры имели те же следствия — тяга в раскол не прекращалась, но все более усиливалась. Ей благоприятствовали также некоторые другие моменты, с крестьянской точки зрения выгодно отличавшие старообрядческие порядки от православных, а именно существовавшие в старообрядчестве право прихожан избирать и сменять попов, а также порядок и благочиние, с каким совершались церковные службы. В этом отношении синодская церковь, особенно сельская, безнадежно отстала от старообрядческой; нечленораздельное бормотание псаломщиков, «гудение», «рыкание» и просто «рев» диаконов и гнусавый фальцет попов, а в придачу непонятный церковнославянский язык производили на прихожан отталкивающее впечатление, усугублявшееся еще драками, которые пьяные попы нередко заводили с причетниками даже в алтаре. Поэтому службы в синодской церкви крестьянину казались мало действительными, и он склонен был думать, что более истовое и внятное «богомолие» старообрядцев скорее дойдет до бога и лучше поможет ему в его горькой доле.

Но еще опаснее старообрядчества оказалось для синодской церкви сектантство, которое, как мы видели, в 90-х и 900-х годах одерживало в некоторых местностях России огромные успехи и отрывало от церкви миллионы ее по-

следователей. Официальная статистика отказывалась определять точное число сектантов, так как полицейские и приходские сведения заведомо были во много раз ниже действительности. Из всех видов сектанства так называемая штунда во всех ее проявлениях казалась правительству и государственной церкви самым страшным врагом. Социальную опасность штундистских организаций правительство видело в том, что некоторые из них объединяли маломощное и середняцкое крестьянство, уходившее безвозвратно при вступлении в секты из-под влияния священника и гипноза царизма. Не менее опасным представлялся правительству и баптизм, поскольку он отрывал от синодской церкви и от слепого подчинения государству часть зажиточного кулацкого крестьянства, на которое правительство стремилось опираться в селе. Эта оценка штундизма и баптизма выразилась в том, что обе эти секты были по настоянию обер-прокурора Победоносцева официально включены в разряд «особо вредных сект». С 1899 г., когда такая квалификация штундизма и баптизма была официально установлена, начались жестокие репрессии, производившиеся преимущественно в административном порядке. Штундистов и баптистов массами арестовывали и ссылали в северные губернии, Сибирь и Закавказье, но эти меры, как мы видели, приводили только к еще большему укреплению и распространению этих видов сектантства.

Кроме репрессивных мер пытались бороться и, так сказать, «организационными» мерами. В 1885 г. были созваны поместные епископские съезды, в порядке дня которых стоял в качестве главного вопрос о борьбе со старообрядчеством и сектантством. Они наметили ряд практических мер, часть которых в 1886 г. была проведена в жизнь. Были учреждены должности епархиальных миссионеров для борьбы со старообрядчеством и сектантством, и было введено в курс духовных семинарий и академий изучение истории и «обличения» раскола и сектантства. Эта последняя мера никакой существенной пользы не принесла, лишь увеличила бремя семинарской зубристики. Но учреждение миссионерства для борьбы с расколом и сектантством дало некоторые внешние результаты. Деятельность миссионеров способствовала известному росту единоверия. По отношению же к сектантству миссионеры стали деятельными сыщиками и вдохновителями сектантских процессов. Остановить же рост сектантства и стихийный процесс разложения

церкви, конечно, никакая миссия не могла.

Удар, нанесенный революцией 1905 г. самодержавному строю, больно поразил и церковь. Больше того, ища спасения и высматривая тот балласт, который можно было бы сбросить с тонущего корабля, царское правительство не постеснялось пожертвовать в первую голову именно привилегированным положением православной церкви, как будто уже не надеясь более на действенность тех средств, какими могла помогать и помогала ему церковь. Манифест 17 апреля 1905 г. объявил веротерпимость, узаконил свободу перехода из православия в другие христианские исповедания, предоставил легальные права для существования старообрядческих и сектантских организаций, кроме «изуверных» (скопцов и хлыстов), и признал за старообрядческим и сектантским клиром звание священнослужителей. Это был формальный отказ от прежнего положения, которое еще всего 10 лет назад было подтверждено и провозглашено как непоколебимый догмат Победоносцевым: «Государство признает одно вероисповедание из числа всех истинным вероисповеданием и одну церковь, исключительно покровительствует и поддерживает к предосуждению всех остальных церквей и исповеданий», вплоть до приравнения отпадения от православия к уголовному преступлению. А 17 октября 1905 г. пришлось включить в царский манифест и ненавистную формулу «свобода совести». Руководителям церкви хотелось верить, что это только декларации, которые не пройдут в жизнь; однако старообрядцы и сектанты не склонны были отказываться от легализации и от всех тех выгод, какие с нею были связаны. А за старообрядцами, как мы знаем, стояла сила миллионных капиталов, сейчас же организовавших свою вероисповедную и даже политическую прессу: «Утро России» издавалось поповцем, фабрикантом и банкиром Рябушинским, а гучковский «Голос Москвы» издавался при участии беспоповщинского капитала. Декларации были превращены в закон, правда сильно обкорнавший «свободу совести» и оставивший лишь свободу вероисповедания, и то с оговорками (запрещение перехода из христианских вероисповеданий в нехристианские осталось в силе, и состояние вне какой-либо религии не допускалось); но все же синодская церковь в борьбе со своими конкурентами лишилась той мощной поддержки, какую ей раньше оказывали царская полиция и царский суд.

Разложение официального православия пошло после

этих уступок усиленным темпом. Старообрядческая поповщинская церковь расширяла свою агитацию в деревне, соединяя религиозную пропаганду с пропагандой агрономической. Погоня явным образом велась за новым крестьянином-собственником, который после столыпинской хуторской реформы казался господином завтрашнего дня, идущим в деревне на смену разорившемуся среднему и мелкому дворянству. В той же кулацкой среде действовали и евангелические секты. Синодская церковь теперь оказалась совершенно парализованной пред лицом этой новой опасности[1], тем более что в среде ее собственного клира вспыхнула искра старого разделения. Как мы видели, приходское духовенство тяготилось епископской администрацией, и теперь часть его перешла в оппозицию, надеясь на «канонические реформы» в церкви, т. е. на введение ограничений по отношению к епископским поборам и произволу. И в третьей (столыпинской) думе, когда революция, казалось, была раздавлена и можно было приступить к заплатам давшего течь корпуса самодержавного корабля, этот факт причинил большие неприятности думским епископам. Им не удалось сколотить особую группу депутатов-клириков; часть депутатов из попов осталась на скамьях кадетов и «левых», т. е. мирнообновленцев и прогрессистов. «Левые» попы заявили, что образование такой фракции есть не что иное, как нарождение клерикальной партии, и что это в высшей степени нежелательно. Началась борьба на думской арене.

«Клерикальная» партия оказалась представленной лишь епископатом и черносотенными попами-депутатами. Насколько можно было уловить ее программу, это была программа отчасти реставрации победоносцевского положения синодской церкви, отчасти защиты епископских доходов от посягательств думского контроля — контроль даже столыпинской думы казался епископам форменной ересью. По крайней мере, бой был дан именно по возбужденному думской бюджетной комиссией вопросу о подчинении государственному контролю расходования кроме бюджетных также и внебюджетных средств церкви, которыми до этого времени, как мы видели, бесконтрольно распоряжались епископы. Думскому лидеру епископата,

---

[1] Н. М. Никольский здесь явно преувеличивает кризисное состояние Синодской, т. е. Русской православной церкви. Она по-прежнему оставалась господствующей, поддерживалась самодержавием и пользовалась разного рода привилегиями.

епископу Евлогию, мерещилась «тревожная историческая параллель» — екатерининская секуляризация. «Кто может поручиться», вопиял он, «что бюджетная комиссия... в следующем году не выскажет пожелания переложить их (церковные средства) в общегосударственное казначейство, а затем и совсем передать заведование их из власти церковной к власти гражданской или государственной?». Евлогий возражал вообще против всяких проектов преобразования церкви, исходящих от государственных учреждений; он напоминал, что «церковь есть учреждение божественное и вечное, ее законы непреложны, а идеалы жизни государственной», с горечью добавлял он, «как известно, подвергаются постоянным изменениям». Поповские подголоски епископата вторили им. По проекту бюджетной комиссии, говорили они, «действительные князья церкви, епископы, должны будут уступить почти все свои права, унаследованные от апостолов, князьям светским» — «это есть не что иное, как... посягательство на чужую собственность и на права церкви и ее достояние».

Но при этом, конечно, защитники «непреложных законов вечной церкви» прибегали к помощи тех же «князей светских» — к объединенному дворянству, для которого епископ был естественным союзником в борьбе против революции, а чрез дворянство — к помощи верных реакции органов государственной власти — государственного совета, присяжного могильщика всех мало-мальски неприятных царизму думских проектов, и к истинному своему главе — императору Николаю. Отражение зловредных октябристских посягательств на епископский кошелек было для «клерикалов» первым шагом в борьбе, в дальнейшем епископат мечтал об упразднении веротерпимости и возвращении синодской церкви прежнего положения. Возражая против правительственного проекта о старообрядческих общинах, тот же Евлогий заявил, что «во имя первенствующего и господствующего положения православной церкви не допустимы для старообрядцев ни свобода проповеди, ни явочный порядок открытия их общин, ни наименование совершителей старообрядческого культа священнослужителями». Однако закон прошел — столыпинское правительство считалось с буржуазией и опиралось на группу Гучкова,— и речь Евлогия осталась лишь декларацией. Она показывала, что епископат ничего не забыл и ничему не научился; но для всякого мало-мальски разумного политического деятеля было ясно, что программа «клерикалов» является

вернейшим средством не возрождения, а окончательного разрушения синодской церкви.

Между тем буржуазные партии не могли равнодушно взирать на разложение синодской церкви и на грозящую им потерю того орудия, какое могла дать им в руки сильная православная церковная организация. Это беспокойство буржуазных групп учитывала и та часть приходского клира, главным образом городского, которая была представлена в думе священниками, отказавшимися войти в «клерикальную» партию. Вопрос стоял коренной — вопрос об окончательной ликвидации аграрной революции путем насаждения крепкого собственнического крестьянства. Эта будущая опора императорской России мыслилась цветом «новой крестьянской общественности», манившей собою даже и кадетов: «новая крестьянская общественность» в изображении кадета Евгения Трубецкого должна была быть одновременно и демократической, и религиозной. Тем более столыпинские партии октябристов и умеренно правых, представлявшие по преимуществу интересы капиталистического землевладения, не могли равнодушно смотреть на происходивший процесс ослабления церковных позиций в деревне. Они хотели во что бы то ни стало удержать в своих руках влияние на крестьянство, в особенности на его новые крепкие слои. Отсюда в среде этих партий возникло требование немедленной и радикальной реформы церкви. Реформа должна была опереться на приходское духовенство; на епископат не возлагалось никаких надежд. Поэтому реформа была предложена думе в скромном виде проекта реформы прихода. Однако октябристы не скрывали принципиального значения этой реформы и ее решающего значения для судеб православия и нового «думского» строя.

В откровенных и весьма резких для октябристов речах лидеры октябристов третьей думы констатировали, что в синодской церкви между клиром и паствой существует гибельный разрыв, опасный не только для церкви, но и для государства, ибо, как говорил Каменский, рознь и острые недоразумения между духовенством и прихожанами «создают вредную в государственном отношении почву для питания общественного недовольства» и парализуют деятельность церкви в сфере забот «о благе народа и его нравственном преуспеянии». «Колеблется религиозная жизнь, колеблется величайшая, единственная основа нравственного строя населения»,—

вторил Каменскому Капустин и рисовал перед думой мрачные перспективы будущего, когда «без этой основы» общество превратится «в стадо грызущихся индивидов». Октябристам вторил и кадет Караулов, обращавший внимание на «ужасное» явление, что «массы обезвериваются», что «огромная самоценность церкви обесценивается... к громадному вреду не только для дела церковного, но и для дела государственного». Этому распаду православной церкви граф Уваров противопоставлял спаянность и единство старообрядческой церкви, где клирики и прихожане органически связаны друг с другом. Исправить дело, по мнению октябристов, можно было только реформой прихода: установлением права прихожан избирать и смещать клириков, предоставлением приходу прав юридического лица и права приобретать и владеть недвижимостью и освобождением прихода от незаконных сборов в пользу архиереев, «обирающих церкви». В некоторых земских кругах шли еще дальше и предлагали превратить приход в мелкую земскую единицу, вдвинув его в систему земских учреждений. О реформе епископата и синодского управления октябристы дипломатично умалчивали; но для всех было ясно, что подобная реформа прихода неминуемо повлечет за собою и радикальную реформу церковных верхов.

Вполне естественно, что такая «скромная» реформа вызвала бурный протест со стороны епископата и стоявших за ним реакционных партий. Это было появление того самого страшного призрака новой секуляризации, который несколько раньше мерещился епископу Евлогию. В думе епископат выступил против реформы прихода единым фронтом. Только четыре епископа со всяческими оговорками согласились с необходимостью предоставить прихожанам право избирать кандидатов на должности клириков. Все остальные ссылались, точно сговорившись, на «невежество и темноту народа» и категорически возражали против избирательных прав прихода, рисуя мрачные перспективы, что прихожане будут избирать в попы проходимцев, сектантов и других «волков в овечьей шкуре». Один из епископов, Владимир Екатеринбургский, вскрыл даже социальную сущность предлагаемой реформы, указав, что стремления реформаторов направляются «на усиление влияния кулачества в приходской жизни через юридическое обособление прихода от церкви (?) и епископа».

Но, конечно, всего решительнее и порою с пеной у

рта епископат высказывался против какого бы то ни было уменьшения епископских доходов. Не решаясь защищать неприкосновенность своего прежнего произвола в этой области, епископы предлагали делить все церковные имущества и все доходы на две категории — храмовых средств, идущих исключительно в церковную кассу в распоряжение старосты и причта, и приходских средств, расходуемых «согласно канонам» под контролем епископа, который наблюдает за исправною уплатою налогов, устанавливаемых высшею церковною и епархиальною властью. Владимир Екатеринбургский и тут оказался откровеннее всех своих коллег и предложил реформу навыворот — переписать все церковное имущество на епископов, которые должны быть единственными распорядителями всех церковных средств в епархии. Полемика и разработка разных проектов продолжались до 1915 г.; тут вопрос в думе был снят с очереди войною.

Война форсировала кризис самодержавного строя; вместе с тем пошел вперед гигантскими шагами также и кризис государственной церкви. Когда после летней кампании 1915 г. выяснилось, что война, в сущности, уже проиграна, и когда вновь во весь рост встал грозный призрак революции и гибели царской империи, объединенное дворянство и «клерикалы» потеряли голову и договорились в отчаянии до необходимости восстановления чистого средневековья, по крайней мере в церковной области. Съезд монархических организаций и правых партий, происходивший в Нижнем в ноябре 1915 г. и насчитывавший в числе своих почетных членов нескольких крупнейших епископов, нашел, что для спасения государства и церкви необходимо объявить «жидовство» изуверной религией и изгнать всех евреев из России, объявить ересью и запретить также все протестантские исповедания, прогнать всех протестантов с государственной службы и отобрать у всех немцев земли для раздачи крестьянам. Проводить эти «религиозные реформы» должен был синод; но ни он, ни стоявшие за ним силы старого режима уже не были способны ни к каким реформам.

Вместо этой реформы началась в 1916 г. распутинская «реформа» церкви и государственного управления. Григорий Распутин, шарлатан, жулик и эротоман, с кликой церковных проходимцев стал распорядителем судеб государства и церкви, смещал и назначал министров и архиереев, объявлял новых святых и превратил

высшее государственное и церковное управление в свою личную лавочку. Это был новый жестокий удар по церкви, нанесенный ей изнутри, такой удар, какой не мог бы нанести ей и злейший враг.

Один из немногих разбиравшихся в политической ситуации министров 1916 г. Кривошеин так оценивал положение: «Делаются и готовятся вещи отвратительные. Никогда не падал синод так низко. Если кто-нибудь хотел бы уничтожить в народе всякое уважение к религии, всякую веру, он лучше не мог бы сделать... Что вскоре останется от церкви? Когда царизм, почуяв опасность, захочет на нее опереться, вместо церкви окажется пустое место. Право, я сам порою начинаю верить, что Распутин — антихрист...»

До известной степени Кривошеин оказался пророком. Синодская церковь была потрясена до основания Октябрем, разгромившим и уничтожившим начисто ее классовую и государственную опору. Последующее десятилетие было периодом ее быстрого разложения и упадка. Разбитой оказалась и старообрядческая церковь, так как ее хозяева, промышленные и банковские тузы, оказались или физически уничтоженными и экспроприированными, или по ту сторону границы Советского Союза, в эмиграции. Старообрядческий поповщинский собор 1927 г. вынужден был констатировать, что Рогожское кладбище, этот «старообрядческий кремль всей России», приходит в упадок, здания не ремонтируются, погост не может сохраняться в должном порядке, коммунальные повинности несутся неисправно, ибо на все это нет средств. Собору, так недавно сидевшему на миллионах, пришлось в создавшемся «грозном положении» протянуть руку за милостыней, за доброхотными даяниями той мелкой паствы, какая еще осталась в поповщине после разгрома старообрядческих буржуазных верхов. Только сектантство в некоторых местах обнаружило живучесть и даже расширило свою базу за счет упадка православия; но и этот успех временный, ибо созданное революцией новое общество уже не нуждается в религии.

Сумерки богов наступили; дело идет к их вечной ночи.

БИЬЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Настоящий список не имеет исчерпывающего характера, так как составление полной библиографии по истории русской религии и церкви потребовало бы не одного года усиленной работы, ввиду колоссального количества материала. Здесь даны лишь иаиболее зиачительные работы и главнейшие журнальиые статьи; но и в этом виде библиография содержит уже 378 иомеров. Аниотация литерами при каждом названии означает: М — материалы, Ц — работы церковных историков и богословов, Б — работы светских (буржуазных) ученых и публицистов, С — произведения, стоящие иа советской точке зрения по отношению к религии и церкви. Порядок списка в каждом разделе следует алфавиту автора.

I. ОБЩИЕ РАБОТЫ

1. Русская история

(Указаны лишь те издания, которые уделяют достаточное виимание религии и церкви)

1. Акты Археографической комиссии. Т. 1. Спб.— М.

2. Акты исторические. Т. 1. Спб.— М.

3. Милюков П. Очерки по истории русской культуры. 2-е изд. Ч. 2. Спб., 1899.— Б.

4. Плеханов Г. История русской общественной мысли: В 3 т.

5. Покровский М. Очерк истории русской культуры. 5-е изд. Ч. 2. М., 1923.— С.

6. Полное собрание русских летописей: В 23 т. Изд. Археологической комиссии. Спб.— М.

7. Соловьев С. М. История России с древнейших времен: В 29 т. (доведена до 1774 г.).— Б.

2. История церкви

8. Амвросий. История российской иерархии. М., 1813.— Ц.

9. Галактионов М. Духовенство: Энцикл. государства и права. Ст. 1048—1064.— С.

10. Глан Я. Антирелнгиозная литература за 12 лет (1917—1929), отд. 8. Православная церковь до и после Октября, отд. 9. Сектантство у нас и на Западе. М., 1930.— С.

11. Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1—2. М., 1916 (и в Чтениях ОИДР).— Ц.

12. Доброклонский А. Руководство по истории русской церкви. М., 1893. Вып. 4.— Ц.
13. Знаменский П. Учебное руководство по истории русской церкви. Спб. 1896.— Ц.
14. Макарий митр. История русской церкви. Т. 1—12. Спб., М., 1857—1882.— Ц.
15. Титлинов Б. В. Православие на службе самодержавия в русском государстве. 1924.— Б.

II. ДОХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ

1. Литература по вопросу

16. Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Спб., 1914.— Б.
17. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1865—1869.— Б.
18. Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии.— Б.
19. Кагаров Е. Г. Религия древних славян. 1918.— Б.
20. Никифоровский М. Русское язычество. Спб., 1875.— Б.
21. Нікольскі М. М., праф. Міталёгія і абрадавасць валачобных песен: Працы катэдры этнаграфіі Бел. Акадэміі навук. Т. 2. Менск (печатается).— С.
22. *«Повесть временных лет» по Лаврентьевскому списку. Спб.*, 1910.— М.
23. Румянцев Н. В. Масленица//Атеист, 1930, № 49.— С.
24. Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев посад, 1913.— Б.
25. Срезневский И. Исследования о языческом богослужении древних славян. Спб., 1849.— Б.
26. Brückher. Die Slaven (Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsgg. von Bertholet, 3) Tubingen, 1926.— М.

2. Этнографическая литература

27. Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян: В 2 т. Спб.— Б.
28. Афанасьев. Народные русские сказки. М., 1897.— М.
29. Анучин Д. Н. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда//Древности: Тр. Моск. археолог. о-ва. Т. 14. М., 1890.— Б.
30. Атлас по истории религии. Атеист. М., 1930.— С.
31. Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Гродно, 1895.— Б.
32. Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха, VIII.//Сб. Отд. рус. яз. и словесности Имп. Академии наук. Спб., 1883. Т. 32.— Б.
33. Гринченко. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895.— М.
34. Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Спб., 1881, 1895, 1903. Т. 1—4.— М.
35. Зеленин Д. Народный обычай греть покойников. Харьков, 1909.—Б.
36. Крачковский. Быт западно-русского селянина//Чтения ОИДР, 1873. Кн. 4.— Б.

37. Левченко М. Казки та оповідання з Поділля в записках 1850 — 1860 рр. Київ, 1928.— М.

38. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. Спб., 1903.— Б.

39. Мялешка М. Камень у вераньнях і падараньнях беларуса//Працы катэдры этнаграфіі Бел. Акад. навук. Менск, 1928. Т. 1.— Б.

40. Познанский. Заговоры. Спб.— Б.

41. Рязановский. Демонология в древней русской литературе.— Б.

42. Сержпутоўскі А. Прымхі і забабоны беларусаў-палянiукоў. Менск., 1930.— М.

43. Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Спб., 1887—1893. Т. 1—4.— М.

44. Holmberg Uno. Die Religion der Tscheremissen. Helsinki, 1926.— Б.

III. ЦЕРКОВЬ X — XVI вв.

1. История (общая и церковная)

45. Васильев В. История канонизации русских святых//Чтения ОИДР, 1893. 3.— Б.

46. Голубинский Е. Е. История русской церкви — см. № 11.

47. Голубинский Е. Е. История канонизации русских святых. М., 1903.— Ц.

48. Григорович. Исторические исследования о соборах, бывших в России до Ивана IV. Спб., 1884.— Ц.

49. Дмитриев А. Церковь и самодержавие в Византии и Древней Руси.//Атеист., 1930. № 48.— С.

50. Дьяконов М., проф. Власть московских государей. Спб., 1889.— Б.

51. Дьяконов М., проф. К истории древнерусских церковных отношений.//Историч. обозр. Т. 3.— Б.

52. Жаринов Д. А., Никольский Н. М. Былое вокруг нас: Книга для чтения по русской истории (есть материал по истории церкви до конца XVII в.). М., 1920—1922. Вып. 2. 2-е изд.— С.

53. Иконников В. С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории, гл. VII—VIII. Киев, 1869.— Б.

54. Каптерев Н. Ф. Светские архиерейские чиновники Древней Руси. М., 1874.— Ц.

55. Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку. М., 1885.— Ц.

56. Келтуяла В. А. Курс истории русской литературы. Ч. 1: История древней русской литературы: В 2 кн. Спб., 1911—1913.— Б.

57. Никитский. Очерк внутренней истории церкви в Новгороде.— Б.

58. Никитский. Очерк внутренней истории церкви в Пскове. Спб. 1873.— Б.

59. Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Одесса, 1871.— Ц.

60. Памятники древнерусского канонического права. Русск. историч. библиотека. Т. 6. 2-е изд. Спб., 1908.— М.

61. Перов И. Епархиальные учреждения в русской церкви в XVI и XVII вв. Рязань, 1882.— Ц.

62. Покровский И. Русские епархии в XVI—XIX вв. Т. 1—2. Казань, 1897, 1913.— Ц.

63. Пыпин А. Н. История русской литературы. Спб., 1898. Т. 1—2. — Б.

64. Сперанский М. Н. История древней русской литературы. Киевский период. 3-е изд. М., 1920.— Б.
65. Сокольский В. Участие русского духовенства и монашества в развитии единодержавии и самодержавия в Московском государстве в XV—XVI вв. Киев, 1902.— Ц.
66. Стоглав. 2-е изд. Казань, 1887.— М.
67. Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквах и селах Московской епархии XVI—XVIII вв. Вып. 1—4. М., 1881—1885.— М.

2. Ереси

68. Белокуров С. А. О ереси жидовствующих (иовые материалы)// Чтеиия ОИДР, 1902. 3.— М.
69. Зиновий Отеиский. Послаиие миогословное, изд. А. Попова// Чтении ОИДР, 1880. 2.— М.
70. Иосиф, нгумен Волоцкий. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1857.— М.
71. Жмакин В. Митрополит Даииил и его сочинения//Чтеиия ОИДР, М., 1881, 1—2, и отдельно.— Б.
72. Костомаров Н. И. Великорусские религиозиые вольиодумцы XVIв.//Истор. моиографии и исследоваиия. Т. 1.— М.
73. Никитский — см. №№ 57, 58.
74. Садовекий С. Артемий, игумеи Троицкий//Чтения ОИДР, 1891. 4.— Б.
75. Тихоиравов Н. С. Летописи русской литературы и древности: В 5 т. М., 1859—1863.— Б.
76. Тихонравов Н. С. Отречеииые книги Древией России//Сочииения. Т. 1. М., 1890.— М.
77. Хрущов Д. И. Исследоваиия о сочииениих Иосифа Саиииа. Спб., 1868.— Б.
78. Цветаев Д. И. Протестаитство и протестанты в России до эпохи преобразоваиий. М., 1890.— Б.

3. Монастыри

79. Архаигельский А. С. Препод. Нил Сорский — в «Памятииках древией письмениости», 25. Спб., 1881.— Ц.
80. Введенский А., проф. Монастырский стряпчий//Рус. истор. журиал, 1921. № 7, 11.— Б.
81. Введеиский А., проф. Трудовая деятельиость стряпчих в северио-русских монастырях в XVI—XVII вв.//Север, Ки. 1. Вологда, 1922.— Б.
82. Голубииский Е. Е. Препод. Сергий Радоиежский и создаиная им Троицкая лавра. М., 1909.— Ц.
83. Горев М. Троицкая лавра и Сергий Радонежский. М., 1920.— С.
84. Греков В. Д., проф. Монастырское хозяйство XVI — XVII вв. Л., 1924.— Б.
85. Житие Феодосия, игумена Печерского, по изд. О. М. Бодянского. М., 1913.— М.
86. История классовой борьбы в России в материалах и докумеитах/Под ред. Н. Карпова, М. Мартынова. Л., 1926. Т. 1.— М.
87. Казанский П. История русского монашества до Сергия Радонежского. М., 1855.— Ц.
88. Кудрявцев М. Историн русского монашества со времен Сергия Радонежского. М., 1881,— Ц.

89. Кудрявцев М. Древние пустыни на северо-востоке России. Правосл. Собеседник, 1860. Кн. 3.— Ц.

90. Никольский Н. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство от основания до 1625 г. Спб., 1897.— Ц.

91. Савич А. Соловецкая вотчина XV—XVIII вв. Пермь., 1927.— Б.

92. Федоров-Грекулов Е. Роль церкви в развитии торгового капитализма в России//Атеист, 1927. № 22—23.— С.

93. Федорович Н. Социально-экономическая политика русских монастырей XV—XVII вв.//Атеист, 1929. № 36.— С.

4. Религиозный быт

94. Адрианова-Перетц. Из истории русской агиографии XVI в.: Сборник. Петроград, 1922.— Б.

95. Алексей Кузнецов. Юродство и столпничество. Спб., 1913.— Ц.

96. Андреев Н. Прошлое русского народа. Культурно-бытовые очерки. 1. Древняя домосковская Русь. Л., 1924.— Б.

97. Веселовский А. Н. Калики перехожие и богомольские странники//Вести Евр. 1872, 4.— Б.

98. Киево-Печерский патерик/Пер. Е. Поселянина. М., 1911.— М.

99. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.— Б.

100. Леонид, арх. Святая Русь или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси от начала христианства до XVIII в. Спб., 1891. (Пам. древн. письменности, 47).— Ц.

101. Новомбергский Н. Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1909.— Б.

102. Новомбергский Н. Материал по истории медицины в России. Томск, 1905—1907.— М.

103. Смирнов С. И. Древнерусский духовник//Чтения ОИДР, 1914. 3.— М.

104. Смирнов С. И. Материалы к истории древнерусской покаянной дисциплины//Чтения ОИДР, 1912. 3.— М.

105. Рущинский А. П. Религиозный быт русских по сведению иностранных писателей XVI—XVII вв.//Чтения ОИДР. 1871, 3.— М.

106. Яковлев В. Памятники русской литературы XII—XIII вв. Спб., 1872.— М.

107. Яковлев В. Древнекиевские религиозные сказания. Варшава, 1875.— Б.

IV. ЦЕРКОВЬ В XVII ВЕКЕ

1. Церковные отношения

108. Быков А. А. Патриарх Никон, его жизнь и общественная деятельность. (Биогр. библ. Павленкова). Спб., 1891.— Б.

109. Гиббенет Н. Историческое исследование дела Никона: Спб., 1882—1884. Ч. 1—2.— Б.

110. Горчаков М., свящ. О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и св. синода. Спб., 1871.— Ц.

111. Деянии московских соборов 1666 и 1667 годов. 3-е изд. М., 1895.— М.

112. Иконников В. Новые материалы и труды о патриархе Никоне. Киев, 1888.— Б.

113. Каптерев Н. Ф., проф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев посад, 1909—1912. Т. 1—2.— Ц.
114. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. 2-е изд. Сергиев посад, 1913.— Ц.
115. Костомаров Н. Русска история в жизнеописаниях. Т. 2. (Биография Никона).— Б.
116. Миловидов А. Государственное значение всероссийских патриархов. Харьков, 1901.— Б.
117. Михайловский С. Жизнь Никона. М., 1878.— Б.
118. Николаевский П. Ф. Патриаршая область и русские епархии в XVII в. Спб., 1888.— Ц.
119. Никольский К., проф. Материалы для истории правления богослужебных книг //Памятники древней письменности, 65. Спб., 1896.— М.
120. Покровский И. Русские епархии — см. № 62.
121. Сильвестра Медведева. Известие истинное православным и показание светлое о новоправлении книжном и о прочем, изд. С. А. Белокурова //Чтения ОИДР. 1895, 4.— М.
122. Холмогоровы. Материалы о церквах московск.— см № 67.
123. Шаров П. Большой Московский собор 1666—1667 гг. Киев, 1895.— Ц.

2. Раскол и религиозно-общественные движения

124. Аввакум (Петров). Сочинения. М., 1916.— М.
125. Аввакум. Книга бесед. Пгд., 1917.— М.
126. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 4, 5 (с 1645 по 1700 г.). Спб., 1836—1842.—М.
127. Аристов Н. Московские смуты и правление Софьи Алексеевны. Варшава, 1871.— Б.
128. Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. Спб., 1898.— Б.
129. Выписанная история печатная о Петре I. Собрание от свящ. писания об антихристе//Чтения ОИДР, 1863, 1.— М.
130. Дополнения к актам историческим. Т. 5. Спб., 1853. (Собор 1666—1667 гг. и соловецкий бунт).— М.
131. Дружинин В. Г. Раскол на Дону в конце XVII в. Спб., 1889.— Б.
132. Евфросин, старец. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей (1691 г.) //Памятники древней письменности, 58. Спб., 1895.— М.
133. Житие протопопа Аввакума, написанное им самим. М., 1911.— М.
134. История об отцах и страдальцах соловецких. Супрасль, 1788.— М.
135. Лигарид П. Опровержение челобитной попа Никиты (в «Материалах» Н. Субботина. Ч. 1).— М.
136. Макарий, еп. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. 2-е изд. Спб., 1858.— Ц.
137. Мякотин В. А. Протопоп Аввакум. (Биогр. библ. Ф. Павленкова). Спб., 1906.— Б.
138. Памятники истории старообрядчества. Кн. 1. Изд. Академии наук. Л., 1927.— М.
139. Сапожников Д. И. Самосожжение в русском расколе. М., 1891.— Б.

140. Смирнов П. С. Внутренние вопросы в русском расколе в XVII в. Спб., 1898.— Б.
141. Субботин Н. Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 1—8. 1875—1881 (плохое издание). — М.
142. Сырцов И. Я. Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в XVII в. Казань, 1881 (и в Прав. собеседнике, 1880, № 1—10, 1881, № 1 — 4).— Ц.
143. Три челобитных — справщика Савватия Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря. Спб., 1862.— М.
144. Щапов А. Русский раскол старообрядчества (от начала до полов. XVIII в.). Казань, 1859.— Б.
145. Щапов А. П. Умственные направления нашего раскола // Дело, 1868. № 10—12.— Б.

V. ЦЕРКОВЬ XVIII И ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.

1. Управление и функции

146. Барсов Т. В. Св. синод в его прошлом. Спб., 1896.— Ц.
147. Барсов Т. В. Синодальные учреждения прежнего времени. Спб., 1897.— Ц.
148. Беликов. Деятельность московского митрополита Филарета по отношению к расколу. Казань, 1895.— Ц.
149. Благовидов. Обер-прокуроры св. синода в XVIII и первой половине XIX в. Казань, 1899.— Ц.
150. Верховский П. В., проф. Учреждение духовной коллегии и духовный регламент: В 2 т. (1 — исследование, 2 — материалы). Ростов-на-Дону, 1916.— Б.
151. Грекулов Е. Из истории святой инквизиции в России. М., 1929.— С.
152. Павлов А. С., проф. Номоканон при Большом требнике. Опыт научного разрешения вопросов об этом сборнике, возникших в прошлом столетии в синоде. М., 1897.— Ц.
153. Покровский И. Русские епархии — см. № 62.
154. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи: В 7 т. (до 1732 г.). Спб., 1879 — 1890.— М.
155. Рункевич. Учреждение и первое устройство св. правит. синода (1721—1725). Спб., 1900.— Ц.
156. Самарин Ю. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. (Сочинения Ю. С. Т. 5).— Б.
157. Скворцов И. А. Архив московский св. синода конторы // Чтения ОИДР, 1911. 4. 1914. 4.— М.
158. Титлинов П. Религиозные бунты и инквизиция на Руси // Русское прошлое: Сб. Кн. 3. 1923.— Б.
159. Тихонравов Н. С. Московские вольнодумцы начала XVIII в. и Стефан Яворский. (Сочинения, т. 2).— Б.
160. Феофан Прокопович. Правда воли монаршей: Собрание записок, изд. Туманского. Спб., 1788.— М.
161. Фарфоровский С. Из истории русской святой инквизиции // Атеист, 1927. № 22—23.— С.
162. Холмогоровы. Материалы о церквах моск.— см. № 67.
163. Чистович И. Феофан Прокопович. Спб., 1868.— Ц.

2. Церковные доходы и средства

164. Верховский П. В. Населенные и недвижимые имения св. синода, архиерейских домов и монастырей при ближайших преемниках Петра Великого. Спб., 1909.— Б.

165. Горчаков М. О земельных владениях — см. № 110.

166. Горчаков М., свящ. Монастырский приказ. Спб., 1868.— Ц.

167. Грекулов Е. Ростовщическая деятельность русской церкви// Атеист, 1928. № 24.—С.

168. Грекулов Е. Русская церковь в роли помещика и капиталиста. М., 1930.— С.

169. Грекулов Е. Церковь и царев кабак//Атеист, 1929. № 38.— С.

170. Завьялов А. Вопрос о церковных имениях при императрице Екатерине II.— Б.

171. Зверинский В. Материалы для историко-топографических исследований о монастырях. Спб., 1890.— Ц.

172. Зверинский В. Монастыри в Российской империи: Стат. временник, 3. Вып. 18.— Ц.

173. Зверинский В. В. Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 гг. Спб., 1892.— Ц.

174. Зверинский В. В. Преобразование старых и учреждение новых монастырей с 1764 по 1860 г. Спб., 1890.— Ц.

175. Жаринов Д. А., проф. Крестьяне церковных вотчин («Великая реформа» /Под ред. Дживелегова, Мельгунова, Пичеты. Т. 1. С. 147—162). М., 191.— Б.

176. Милютин В. О недвижимых имуществах духовенства в России.— Ц.

177. Ростиславов. Опыт исследования об имениях и доходах монастырей. 1876.— Ц.

178. Семевский В. Крестьяне в царствование Екатерины II.: В 2 т. Спб., 1881, 1901.— Б.

179. Федоров-Грекулов Е. Секуляризация церковных имений в России. М., 1928.— С.

3. Положение и быт духовенства

180. Грекулов Е. Нравы русского духовенства. М., 1928.— С.

181. Знаменский П., проф. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань, 1873.— Ц.

182. Знаменский И. Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. М., 1880.— Ц.

183. Знаменский П. Сильвестр, митрополит казанский//Прав. обзор. 1878. Кн. 4, 5, 6.— Ц.

184. Иконников В. С. Арсений Мацеевич//Рус. старина, 1879. 4—5, 8—9.— Б.

185. Корсунский И. Святитель Филарет, митрополит московский. Харьков, 1894.— Ц.

186. Лебедев А. С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архив. документам). Харьков, 1902.— Ц.

187. Морошкин. Арсений Мацеевич//Рус. старина, 1885. 2—4.— Б.

188. Пономарев С. Очерк жизнеописания Филарета. М., 1875.— Ц.

189. Попов М. Т. Арсений Мацеевич. Спб., 1905.— Ц.

190. Пугачевщина: Сб. документов, изд. Центрархива. Т. 1—2. М., 1926, 1929.— М.

191. *Сборник, изданный обществом любителей духовного* просвещения по случаю 100-летия со дня рождения Филарета. М., 1883.— Ц.

192. Сушков Н. Записки о жизни и времени Филарета. 1868.— Ц.
193. Шляпкин И. А. Св. Дмитрий Ростовский и его время. Спб., 1891.— Б.
194. Шпачинский И. Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757—1770). Киев, 1907.— Ц.

4. Духовная школа и проповедничество

195. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Т. 1, 2. Киев, 1901—1910.— М.
196. Архангельский А. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. Казань, 1883.— Ц.
197. Аскоченский. История Киевской духовной академии. Спб., 1863.— Ц.
198. Голубев. История Киевской духовной академии. Киев, 1886.— Ц.
199. Евдоким, арх. Доброе прошлое Московской духовной академии (к 100-летнему юбилею). Сергиев посад, 1915.— Ц.
200. Знаменский П. Духовные школы в России до реформы 1808 г. Казань, 1881.— Ц.
201. Знаменский П. Основные начала духовно-училищной реформы при Александре I. Казань, 1878.— Ц.
202. Знаменский П. История Казанской духовной академии. Казань, 1892.— Ц.
203. Исторический очерк русского проповедничества. Спб., 1879.—Ц.
204. Каптерев Ф. О греко-латинских школах в Москве в XVII веке. Сергиев посад, 1889.— Ц.
205. Смирнов С. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855.— Ц.
206. Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вильна, 1908.— Ц.
207. Титлинов Б. В. Православие — см. № 15.
208. Филарет, митр. моск. Слова и речи. 2-е изд. 1861.— М.
209. Чистович И. История Санкт-петербургской духовной академии. Спб., 1857.— Ц.

5. Миссия

210. Архангелов. Наши заграничные миссии. 1899.— Ц.
211. Беляев. Русские миссии на окраинах. 1900.— Ц.
212. Веселовский Н. И. Материалы по истории российской духовной миссии в Пекине. Вып. 1. Спб., 1905.— М.
213. Маторин Н. Религия у народов Волжско-Камского края (гл. 1 — деятельность миссии).— С.
214. Луппов П. Христианство у вотяков со времени первого исторического известия о них до XIX в. Спб., 1899.— Ц.
215. Пугачевщина, т. 2 — см. № 190.
216. Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом и настоящем. Вып 1, 2. Оренбург, 1990 — 1902.— Ц.

6. Уния и ее ликвидация

217. Бантыш-Каменский. Историческое известие о возникшей в Польше унии. Вильна, 1866.— Б.
218. Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствоиании императора Александра I. Спб., 1889.— Ц.

219. Записки Иосифа, митрополита литовского. Изд. Академии наук, т. 1 — записки, т. 2—3 — приложения (документы и материалы). Спб., 1861.— М.
220. Коялович М. Литовская церковная уния. Спб., 1861.— Ц.
221. Коялович М. История воссоединения униатов старых времен. Спб., 1873.— Ц.
222. Хойнацкий А. Западно-русская уния в ее богослужении и обрядах. Киев, 1871.— Ц.
223. Шавельский Г., прот. Последнее воссоединение с православною церковью униатов Белорусской епархии. Спб., 1910.— Ц.

IV. ПОРЕФОРМЕННАЯ ЦЕРКОВЬ

1. Функционирование церкви

224. Всеподданнейшие отчеты обер-прокурора св. синода за 1890—1895 гг. Спб., 1891—1898.— М.
225. Горев М. Гапон и 9 января. М., 1926.— С.
226. Гуцолов Д. Ф. Участие православной церкви в подавлении восстания 1905 г.//Антирелигиозник, 1930. № 11.— М.
227. Завьялов А. Циркулярные указы св. синода 1867—1895. Спб., 1896.— М.
228. Каменев С. А. Церковь и просвещение в России. М., 1928.— С.
229. Кандидов Б. Церковь и 1905 г. М., 1926.— С.
230. Кандидов Б. Московское восстание 1905 г. и церковь. М., 1929.— С.
231. Кандидов Б. Церковь в царской армии.— С.
232. Ленские события 1912 г. Изд. Центрархива. М., 1925.— М.
233. Миропольский С. Очерк истории церковно-приходской школы от первого ее возникновения на Руси до настоящего времени. Спб., 1895.— Ц.
234. Объяснительная записка к смете ведомства св. синода на 1916 г. Спб., 1915.— М.
235. Опыт исследования об имуществах и доходах наших монастырей. Спб., 1876.— Ц.
236. Победоносцев К. П. и его корреспонденты. Письма и записки. Т. 1. (1878—1894). 1923.— М.
237. Преображенский И. Отечественная церковь по статистическим данным с 1840—1841 по 1890—1891 г. Спб., 1897.— Б.
238. Ростов Н. Духовенство и русская контрреволюция конца династии Романовых. М., 1930.— С.
239. Степанов В. Ленские события 1912 г. в освещении летописи приисковой церкви//Атеист, 1929. № 4.— С.
240. Титлинов Б. В. Православие — см. № 15.
241. Черновский А. Союз русского народа: По материалам Чрезвыч. следств. комиссии Времен. правительства. Л., 1929.— М.
242. Шпицберг И. Святой Василий Грязнов — защита московских акул текстильной промышленности//Атеист, 1925. № 1.— С.

2. Разложение церкви и проекты реформ

243. Белецкий С. П. Григорий Распутин: Из воспоминаний//Былое, 1922, № 20.— Б.

244. Бляхин П. Крест и пулемет. М., 1928.— С.
245. Голубинский Е. Е. О реформе в быте русской церкви // Чтения ОИДР, 1913. 3.— Б.
246. Горев М. Последний святой. Канонизационный процесс Иоанна Тобольского 22 мая 1914 г.— 8 апреля 1918 г. 1928.— С.
247. Илиодор (Сергей Труфанов). Святой черт (Распутин). М., 1917. — Б.
248. Карташев А. В. Реформа, реформация и исполнение церкви. Пгд., 1916.— Б.
249. Падение царского режима: По материалам Чрезвыч. следств. комиссии Времен. правительства. Т. 3, 4 (материалы по делу Распутина). Л.,— М.
250. Палеолог М. Распутин (из «Мемуаров» Палеолога). М., 1923.— М.
251. Справка по вопросу о преобразовании православного прихода, составл. законодат. отделом канцелярии Госуд. думы. Спб., 1915.— М.

VII. ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

252. Айналов Д. В. Миниатюры сказания о св. Борисе и Глебе Сильвестровского сборника. Спб., 1911.— Б.
253. Грабарь И. История русского искусства; церковного искусства касаются тома: 1 (архитектура), 5 (скульптура) и 6 (живопись — иконопись). М.,— Б.
254. Гидулянов П. В. Церковные колокола на службе магии и царизма. М., 1929.— С.
255. Кондаков Н. П. Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. Спб., 1906.— Б.
256. Покровский Н. Очерки памятников христианской иконографии и искусства. 2-е доп. изд. с 234 рис. Спб., 1900.— Ц.
257. Покровский Н. Сийский иконописный подлинник. (Памятники древнерусской письменности, вып. 56, 59 и 63, 1895—1896).— Ц.
258. Покровский Н. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. Спб., 1892.— Ц.
259. Покровский Н. Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства. (Труды VI Археол. съезда. Т. 3, Одесса, 1867).—Ц.
260. Ровинский Д. История русских школ иконописания. Спб., 1856. — Б.
261. Ровинский Д. Русские народные картинки. Кн. 3.— притчи и листы духовные. С атласом. Спб., 1881.— Б.
262. Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. Вып. 5. Курганные древности и клады. С 225 рис. Вып. 4. Христианские древности. Спб., 1897—1899.— Б.

VIII. СТАРООБРЯДЧЕСТВО

1. Общие работы

263. Андреев В. В. Раскол и его значение в народной русской истории. Спб., 1870.— Б.
264. Архангелов С. А. Среди раскольников и сектантов Поволжья. Историко-бытовые очерки раскола и сектантства в Нижегородском крае. Спб., 1899.— Ц.

265. Александр. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. В 2 ч. Спб., 1961.— Ц.

266. «Братское слово» — Журнал, посвященный изучению раскола, изд. с 1875 г. М.— Ц.

267. Быковский. История старообрядчества всех согласий. Единоверие, начало раскола и сектантство. С порт. и рис. М., 1906.— Ц.

268. Варадинов Н. История распоряжений по расколу. (История мин. вн. дел, т. 8, доп.). Спб., 1863.— М.

269. Голубинский Е. К нашей полемике со старообрядцами // Чтения ОИДР, 1896. 1, 1906. 2.— Ц.

270. Журавлев А. И., прот. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. 4 т., с порт. и илл. Спб., 1855; 6-е изд.— М., 1890.— Ц.

271. Записка новгород-северских, курских и екатеринославских старообрядцев, представленная кн. Потемкину в 1784 г.// Чтения ОИДР. 1860. 4.— Ц.

272. Ивановский Н. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических. Ч. 1 — старообрядчество, ч. 2—3 — сектантство. 4-е изд. Казань, 1892.— Ц.

273. Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. 1—4. Лондон, 1860—1862.— М.

274. Ливанов Ф. Раскольники и острожники (бытов. очерки). Т. 1—4. Спб., 1868—1873.— Б.

275. *Макарий еп. История русского раскола — см.* *№ 136.*

276. Мельгунов С. П. Религиозно-общественные движения XVII—XVIII вв. в России (сб. статей, гл. обр. старообрядчество). М., 1922.— — Б.

277. Мельгунов С. П. Из истории религиозно-общественных движений в России XIX в.: Сб. статей (старообрядчество и сектантство). М., 1919.— Б.

278. Петров Н. И. Раскол и единоверие с царствования Екатерины II до царствования Николая I. Труды Киев. дух. акад., 1881. Кн. 8, 9.— Ц.

279. Попов Н. И. Сборник из истории старообрядчества. М., 1864.— М.

280. Попов Н. Сборник для истории старообрядчества. Т. 1—2. М., 1864—1866 и продолжение в Чтениях ОИДР, 1869. 2 (федосеевцы), 3 (монинцы).— М.

281. Пругавин А. С. Раскол и сектантство. Библиография старообрядчества, его разветвлений. Вып. 1. М., 1887.

282. Сахаров. Указатель литературы о расколе. Вып. 1, 2. 1887—1892.

283. Хартулари Д. Ф. Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 г.: Изд. офиц. Спб., 1903 — М.

284. Щапов А. Русский раскол — см. № 144.

2. Поповщина

285. Беседа старообрядцев белокриницкой иерархии со старообрядцами-поморцами в Москве в 1913 г. (стеногр. запись). М., 1915.— М.

286. Бухтарминские старообрядцы. Изд. Академии наук СССР. Л., 1930.— Б.

287. Верховский Т. Искания старообрядцами в XVIII в. законного архиерейства. Спб., 1868.— Ц.

288. Документы старообрядчества нашего времени, сообщ. И. П.// Чтения ОИДР, 1865. 3, 1869, 1.— М.

289. Лилеев М. И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII — XVIII вв. Киев, 1895.— Б.

290. Лилеев М. И. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв. Киев, 1893.— М.

291. Мельников П. И. Исторические очерки поповщины. М., 1874.— Б.

292. Мельников. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губ. 1854.— М.

293. Николаев К. Очерк истории поповщины с 1856 г.//Чтения ОИДР, 1865. 3.— Ц.

294. Попов К. Архив русского раскольничьего архиепископа Амвросия. Ставрополь, 1893.— М.

295. Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае. Т. 1 (единств.). Саратов, 1888.— Б.

296. Субботин Н. История белокриницкой иерархии. М., 1874.— Ц.

297. Субботин Н. История так называемого австрийского или белокриницкого священства. М., 1895—1899.— Ц.

298. Субботин Н. Современные движения в расколе. Вып 1—3. М., 1863—1866.— Ц.

299. Субботин Н. Современные летописи раскола. Вып. 1,2. М., 1869—1870.— Ц.

300. Субботин Н. Летопись происходящих в расколе событий. М., 1872.— Ц.

3. Беспоповщина

301. Барсов Н. Братья Андрей и Семен Денисовы. М., 1865.— Ц.

302. Беседа старообрядцев — см. № 285.

303. Вишняков А. Старообрядческие Покровская молельня и Филипповская часовня в Москве. Спб., 1865.— Ц.

304. Есипов Г. Раскольничьи дела XVIII столетия. Спб., 1861.— Ц.

305. Ивановский Н. Критический разбор учения неприемлющих священства старообрядцев о церкви и таинствах. Казань, 1883.— И.

306. Мельников. Отчет — см. № 292.

307. Надеждин К. Споры беспоповцев Преображенского кладбища и Покровской часовни о браке. Спб., 1865.— Ц.

308. Нильский И., проф. Семейная жизнь в русском расколе. Вып. 1, 2. Спб., 1869.— Ц.

309. Поморские ответы, составленные Андреем и Симеоном Денисовыми. М.— М.

310. Из истории Преображенского кладбища//Рус. вестник, 1862. № 2.— Ц.

311. Титов А. Дневные дозорные записи о московских раскольниках (материалы 1844—1848 гг..). М., Вып. 1. 1885; вып. 2. 1892.— М.

312. Филиппов Иван. История Выговской старообрядческой пустыни. Спб., 1862 — М.

IX. СЕКТАНТСТВО

1. Общие вопросы

313. Абрамов. Среди сектантов//Слово, 1881. 2.— Б.

314. Архангелов С. А. Среди раскольников и сектантов Поволжья.

Историко-бытовые очерки раскола и сектантства в Нижегородском крае. Спб., 1899.— Ц.

315. Бонч-Бруевич В. Д. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. 1—13. Спб., 1908 и след.— М.

316. Бонч-Бруевич В. Д. Из мира сектантов. М., 1922.— Б.

317. Бобрищев-Пушкин В. Д. Из мира сектантов. М., 1922.— Б.

318. Ивановский Н. Руководство по истории — см. № 272.

319. Кальнев М. А. Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды. Труды IV миссионерского съезда. Одесса, 1911.— Ц.

320. Маргаритов С. Истории русских рационалистических и мистических сект. 2-е изд. Кишинев, 1902.— Ц.

321. Мельгунов С. П.— см. №№ 276, 277.

322. Миссионерское обозрение, противосектантский журнал, изд. в 1896. Киев.— Ц.

323. Пругавин А. С. Религиозные отщепенцы. Вып. 1—2. Спб., 1905.— Б.

324. Пругавин А. С. Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905.— Б.

325. Пругавин А. С. Раскол и сектантство — см. № 281.

326. Распределение старообрядцев и сектантов по толкам и сектам. Изд. Центр. статист. упр. вн. дел. Спб., 1901.— М.

327. Скворцов. Деяния 3-го Миссионерского съезда в Казани. Киев, 1898.— М.

328. Терлецкий. Очерки по сектантству. Ч. 1—3. Полтава, 1911—1912.— Ц.

329. Grass. Die russischen Sekten. Leipzig, 1908—1914, t. 1—2.— Б.

2. Хлысты и скопцы

330. Айвазов И. Г. Христовщина: В 2 т. Петроград, 1915.— Ц.

331. Барсов Н. И. Духовные стихи (распевцы) секты людей божьих. (Записки импер. русск. геогр. об-ва, по отд. этнографии, 1871, т. 4).— М.

332. Волков Н. Секта скопцов. Л., 1930.— С.

333. Высоцкий Н. Г. Перный скопческий процесс. Материалы. М.. 1915.— М.

334. Д. Н. Прыгуны // Отеч. записки, 1878. 10—12.—Б.

335. Дело о скопце камергере Еленском//Чтения ОИДР, 1867. 4.— М.

336. Добротворский И., проф. Люди божии. Русская секта т. наз. духовных христиан. Казань, 1869.— Ц.

337. Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты//Рус. старина, 1895. 10—12, 1896. 1.— Б.

338. Кутепов К., свящ. Секты хлыстов и скопцов. 2-е изд. Ставрополь, губ., 1900.— Ц.

339. Мельников П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ереси (по 1844 г.) //Чтения ОИДР, 1872. 1—4, 1873, 1.— М.

340. Мельников П. И. Тайные секты//Рус. вестник, 1868. Кн. 5.— Ц.

341. Мельников П. Белые голуби//Рус. вестник, 1869. 3.— Ц.

342. Пыпин А. Н. Религиозные движения нри Александре I. 2-е изд./под ред. А. Н. Писканова. Пгд., 1916.— Б.

343. Пругавин А. С. Бунт против природы (о хлыстах и хлыстовщине). М., 1919.— Б.

344. Рождественский А., свящ. Хлыстовщина и скопчество в России//Чтения ОИДР, 1872. 1—4, 1873. 1.— Ц.

345. Рождественский. Песни русских сектантов-мистиков (с нотами). Спб., 1912.— М.

346. Реутский Н. В. Люди божии и скопцы. М., 1872.— Ц.

347. Скопческое дело. Процесс Кудриных и других 24 лиц, обвиняемых в принадлежности к скопческой ереси: Стеногр. отчет. М., 1871.— М.

3. Духоборцы и молокане

348. Бонч-Бруевич. Учение, быт и история духоборцев//Энцикл. словарь бр. Гранат. Т. 19.

349. Духоборческое исповедание. (1791 г.), изд. Н. Т. Тихонравовым//Чтении ОИДР, 1874. 2.— М.

350. Допрос тамбовских духоборцев, изд. митр. Евгением//Чтения ОИДР, 1874.— Ц.

351. Животная книга духоборцев (в «Материалах» Бонч-Бруевича, II, см. № 315). Спб., 1909.— М.

352. Записка о духоборцах. Труды Киев. духов. академии, 1876, август.— М.

353. Новицкий О. Духоборцы, их история и вероучение. Киев, 1882.— Ц.

354. Лебедев А. Духоборцы в Слободской Украине. Харьков, 1890.— —Ц.

355. Максимов. За Кавказом//Отеч. записки, 1887. 7.— Б.

356. Пругавин А. С. Молокане//Энцикл. словарь бр. Гранат. Т. 29.— Б.

357. Тверской П. А. Духоборческая эпопея. Спб., 1900.— Б.

358. Тебеньков М. Духоборцы//Рус. старина, 1896. Кн. 36.— Б.

4. Штунда, баптизм и сродные секты

359. Бондарь. Современное состояние русского баптизма. Спб., 1911.— Б.

360. Бондарь. Адвентисты седьмого дня. Спб., 1911.— Б.

361. Бондарь. Секта меннонитов в России. Пгд., 1916.— Б.

362. Бородаевская-Ясевич. Очерк из истории сектантского движении в Екатеринославской губернии//Новое слово, 1897. Кн. 1.— Б.

363. Бородаевская-Ясевич. Сектантство в Киевской губернии. Спб., 1902 г.— Б.

364. Записки Тимофеи Зайца//Голос минувшего, 1913. Кн. 8—11. — М.

365. Емельянов. Рационализм на юге России//Отеч. записки, 1878, № 3 и 5.— Б.

366. Монастырев М. Я. О миссионерских противосектантских комитетах в Екатеринославской епархии (со сведениями о местных сектах). Екатеринослав, 1891.— Ц.

367. Недзельницкий. Штундизм, причины его появления и разбор его учения. Спб., 1899.— Ц.

369. Новый Израиль. («Материалы» Бонч-Бруевича, т. 4 — см. № 315). — М.

369. Рождественский А., свящ. Южно-русский штундизм. Спб., 1889.— Ц.

370. Скворцов Д. Пашковцы в Тверской епархии.— Ц.

371. Терлецкий Г. Секта пашковцев. Спб., 1891.— Ц.

372. Ушинский. Вероучение малорусских штундистов. Киев, 1886.— Ц.

373. Ивановский Н. И. проф. Внутреннее устройство секты странников или бегунов. Изд. журн. «Миссионерское обозрение», Спб., 1901.— Ц.

374. Максимов. *Бродячая Русь*. Спб., 1877.— Б.

375. Розов А. И. Странники или бегуны в русском расколе//Вестник Европы, 1872. № 11—12; 1873. № 1.— Б.

376. Толстой. Секта общих//Чтения ОИДР, 1864. 4.— Б.

377. Харламов И. Н. Странники//Русская Мысль, 1884. Кн. 5—6.— Б.

378. Элиашевич И. Я. Правда о Чурикове и чуриковцах. Л., 1928.— С.

Дмитрев А. Д. Церковь и крестьянство на Руси. М., 1931.
Дмитрев А. Д. Церковь и идея самодержавия в России. М., 1931.
Дмитрев А. Д. Петр I и церковь. М.-Л., 1931.
Дмитрев А. Д. Инквизиция в России. М., 1937.
Деяния III Всероссийского поместного собора православной церкви на территории СССР от 1—10 октября 1925 г. Самара, 1926.
Документы обличают. Реакционная роль религии и церкви на территории Белоруссии: Сборник. Мн., 1964.
Доля В. Е. Современное православие и мораль. Львов, 1968.
Дулуман Е. К., Глушак А. С. Введение христианства на Руси: Легенды, события, факты. Симферополь, 1988.
Емелях Л. И. Антиклерикальные движения крестьян в период первой русской революции. М.-Л., 1965.
Емелях Л. И. Крестьяне и церковь накануне Октября. М., 1976.
Зоц В. А. Православие и культура: факты против домыслов. Киев, 1986.
Зубарь В. М., Павленко Ю. В. Херсонес Таврический и распространение христианства на Руси. Киев, 1988.
Иваненко С. И. Наука и православие. М., 1984.
Иваненко С. И. Научное знание и кризис православия. М., 1988.
Ипатов А. Н. Православие и русская культура. М., 1985.
Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.-Л., 1955.
Как была крещена Русь. М., 1989.
Калинин Ю. А. Модернизм русского православия. Киев, 1988.
Каменев С. А. Церковь и просвещение в России. М., 1930.
Кандидов Б. П. Церковь и 1905 г. М., 1926.
Кандидов Б. П. Голод 1921 г. и церковь. М.-Л., 1932.
Канонизация святых: Материалы. (Помест. собор Рус. правосл. церкви, посвященный юбилею 1000-летия Крещения Руси). 1988.
Клибанов А. И. Реформационное движение в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960.
Колобков В. В. Наследие вековой тьмы. (Критика современного русского православия). Киев, 1962.
Комаров Ю. С. Критика понимания свободы в современном русском православии. Казань, 1976.
Копаница М. М. Современные социальные концепции русского православия. Харьков, 1988.
Корзун М. С. Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов, X в.— 1917 год. Мн., 1984.
Корзун М. С. Критика богословского понимании введения христианства на Руси. Мн., 1986.
Корзун М. С. Русская православная церковь, 1917—1945 гг.: Изм. социал.-полит. ориентации и науч. несостоятельность вероучения. Мн., 1987.
Красников Н. П. В погоне за веком. (Отражение социальных процессов в богословских трудах и проповеднической деятельности православных священнослужителей). М., 1968.
Красников Н. П. Православная этика: прошлое и настоящее. М., 1981.
Красников Н. П. Русское православие: история, современность. М., 1988.
Красников Н. П. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке. Киев, 1988.
«Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. М., 1988.

Критический анализ понимания общества и личности в православии. Казань, 1985.
Кувакин В. А. Религиозная философия в России. М., 1980.
Кузьмин А. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М., 1988.
Курбатов Г. Л., Фролов Э. Д., Фроянов И. Я. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. М., 1988.
Курочкин П. К. Православие и гуманизм. М., 1962.
Курочкин П. К. Социальная позиция русского православии. М., 1969.
Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия. М., 1971.
Лисичкин В. М. Идеология и политика современного русского православия. Мн., 1984.
Лунин А. В. Октябрьская революция и церковь. М., 1925.
Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М., 1960.
Мальцев Г. Спасая «Корабль веры»: очерки эволюции современного русского православия. Новосибирск, 1981.
Мартыненко Н. И. Критика православного учения о нравственности. Воронеж, 1973.
Мартыненко Н. И. Атеистическая работа среди последователей православия. Воронеж, 1976.
Молоков В. А. Философия современного православия: Критич. очерк. Мн., 1968.
Молоков В. А. Православие и современность. Мн., 1971.
Молоков В. А., Платонов Р. П. Современное православие. Мн., 1966.
Нефедов А. Н. На древнем Маковце. Троице-Сергиева лавра: легенды и реальность. М., 1987.
Никитенко И. и др. Православие на Украине. Киев, 1986.
Никонов К. И., Тажуризина З. А. Критика идеологических основ православиого монашества. М., 1982.
Новиков М. П. Новые тенденции в идеологии и деятельности православия. М., 1971.
Новиков М. П. Современный религиозный модернизм. М., 1973.
Новиков М. П. Кризис современного православного богословия. М., 1979.
Новиков М. П. Тупики православного модернизма. М., 1979.
Новицкий Р. Роль церкви в империалистической войне. М., 1939.
Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975.
О святых мощах: (Сб. материалов). М., 1961.
Оргиш В. П. Древняя Русь: Образование Киевского государства и введение христианства. Мн., 1988.
Осипов А. А. Катехизис без прикрас: Беседы бывшего богослова с верующими и неверующими о книге, излагающей основы православной веры. М., 1963.
Осипов А. А. Откровенный разговор с верующими и неверующими. Л., 1978.
Паозерский М. Ф. Русские святые перед судом истории. М., 1923.
Писарев В. И. Церковь и крепостное право в России. М., 1931.
Плаксин Р. Ю. Крах церковной контрреволюции 1917—1923 гг. М., 1968.
Позойский С. И. К истории отлучения Льва Толстого от церкви. М., 1979.
Попов А. С., Радугин А. А. Христианские футурологические концепции: Критич. анализ. М., 1987.

Попович М. В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985.
Православие. Словарь атеиста. М., 1988.
Православие и современность: Филос.-социол. анализ. Киев, 1988.
Празднование 1000-летия Крещения Руси. М.: Московский патриархат, 1988.
Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и Крещение Руси. М., 1988.
Прошин Г. Г. Черное воинство: Русский православный монастырь. Легенда и быль. М., 1988.
Рапов О. М. Русская церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988.
Реакционная роль религии и церкви: Архив. документы о деятельности священнослужителей в Молдавии. Кишинев, 1969.
Резников Л. Я. Валаам: кризис аскетизма. Л., 1986.
Религия и церковь в истории России: (Советские историки о православной церкви в России). М., 1975.
Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. М.-Л. 1966.
Ростов Н. Духовенство и русская контрреволюция конца династий Романовых. М., 1930.
Русское православие: вехи истории. М., 1989.
Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
Рыбкин Г. Православие на службе самодержавия в России. М., 1930.
Самсонов А. М. Антифеодальные народные восстания в России и церковь. М., 1955.
Степанов П. М. Русское православие: правда и вымыслы: К 1000-летию введения христианства на Руси. Краснодар, 1988.
Суглобов Г. А. Союз креста и меча. (Церковь и война). М., 1969.
Титов В. Е. Православие. 2-е изд. М., 1974.
Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — нач. XX. в. М.-Л., 1957.
У чэсць 950-годдзя хрышчэння Беларусі. Вільня, 1938.
Ушаков В. М. Православие и XX век. Критика модернизма и фальсификации в идеологии современной русской православной церкви. Алма-Ата, 1968.
Филарет К. Г. Тысячелетие Крещения Руси: Доклад... 1988.
Филарет М. Б. Внешние связи Русской православной церкви. Тысячелетие Крещения Руси. 988—1988. 1988.
Филист Г. М. Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия. Мн., 1988.
Христианство и Русь: Сб. статей. М., 1988.
Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989.
Церковь в истории России (IX в.— 1917 г.): Критич. очерки. М., 1967.
Чертихин В. Е. Идеология современного православия. М., 1965.
Чертков А. Б. Крах. М., 1968.
Чертков А. Б. Критика православной интерпретации введения христианства на Руси. Рига, 1988.
Чертков А. Б. Православная философия и современность: Критич. анализ «метафизики единства» и ее роли в идеологии современного православия. Рига, 1989.
Чудновцев М. Н. Церковь и театр. М., 1970.
Шалаев Ю. М. Современное православие и наука. М., 1964.
Шамаро А. А. О чем умалчивает церковный календарь. М., 1964.
Шапошников Л. Е. Православный модернизм о движущих силах социального процесса. М., 1988.

Шишкин А. А. Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола русской православной церкви. Казань, 1970.
Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. XI—XIV вв. М., 1972.
Юдин Н. И. Правда о петербургских «святынях». 2-е изд. Л., 1966.

Униатство

Винтер Э. Политика Ватикана в отношении СССР (1917—1968). М., 1977.
Гапановіч В. Ф. Царанкоў Л. А. Учарашні і сённяшні дзень уніяцкай царквы. Мн., 1985.
Даниленко С. Т. Униаты. М., 1972.
Дмитрук К. Е. Свастика на сутанах. М., 1976.
Дмитрук К. Е. Униатские крестоносцы: вчера и сегодня: (Греко-католич. церковь на землях Украины и Белоруссии). М., 1988.
Мараш Я. Н. Политика Ватикана и католической церкви в Западной Белоруссии (1918—1939). Мн., 1983.
Мигович И. И. Клерикальный национализм на службе антисоветизма: (На прим. униат.-националист. альянса). М., 1987.
О противодействии зарубежной униат.-нац. пропаганде и работе с проуниатски настроенными верующими: (Мет. рекомендации). Киев, 1987.
Петляков П. А. Униатская церковь — идейный враг трудящихся. Львов, 1976.
Плохий С. Н. Папство и Украина: Политика римской курии на украинских землях в XVI—XVII вв. Киев, 1989.

Старообрядчество

Гагарин Ю. В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973.
Ивонин Ю. М. Старообрядцы и старообрядчество в Удмуртии. Ижевск, 1973.
Карцов В. Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. Калинин, 1971.
Катунский А. Е. Старообрядчество. М., 1972.
Миловидов В. Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969.
Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество. М., 1979.
Миловидов В. Ф. Старообрядчество и социальный прогресс. М., 1983.
Мотицкий В. П. Старообрядчество в Забайкалье. Улан-Удэ, 1976.
Подмазов А. А. Церковь без священства. Рига, 1973.
Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века: Очерк из новейшей истории раскола. М., 1904.
Старообрядческий церковный календарь. М.: Старообрядческая архиепископия Моск. и всея Руси. 1956—1987.
Старообрядчество в Латвии без прикрас, 1920—1940: Сб. документов. Рига, 1961.
Чащин Ф. Д. Белая Криница: Докум. повесть. (О старообрядчестве на Буковине). Кишинев, 1976.

Сектантство

Акинчиц И. И. Церковь в поисках «смены». Мн., 1974.
Акинчиц И. И. Молодежь и религия. Мн., 1975.
Акинчиц И. И. Поросль отрезанной ветви: О религиоз. сектанстве и молодежи. М., 1985.

Арзамазов В. П. Подлинное лицо иеговизма. Иркутск, 1964.
Баптизм и баптисты: (Социол. очерк). Мн., 1969.
Бартошевич Э. М., Борисоглебский Е. И. Именем бога Иеговы. М., 1960.
Бартошевич Э. М., Борисоглебский Е. И. Они ждут конца мира. М., 1963.
Бартошевич Э. М., Борисоглебский Е. И. Свидетели Иеговы. М., 1969.
Белов А. В. Адвентисты. М., 1964.
Белов А. В. Адвентизм. 2-е изд. М., 1973.
Белов А. В. Секты, сектантство, сектанты. М., 1978.
Василевич И. С. Религиозные секты баптистов и иеговистов. Иркутск, 1958.
Вопросы научного атеизма. Вып. 24. Эволюция христианского сектантства в СССР. М., 1979.
Гальперин Б. И. Религиозный экстремизм: Кто есть кто. Киев, 1989.
Гаркавенко Ф. И. Секты, их вера и дела. Киев, 1960.
Гаркавенко Ф. И. Что такое религиозное сектантство. М., 1961.
Гутаркі аб сектанцтве. Мн., 1931.
Демьянов А. И. Истинно православное христианство. Критика идеологии и деятельности. Воронеж, 1977.
Идеология современного религиозного сектантства. Львов, 1974.
Иеговизм. Мн., 1981.
Ипатов А. Н. Меннониты. М., 1978.
Калиничева З. В. Социальная сущность баптизма, 1917—1929 гг. Л., 1972.
Каушанский П. Л. С претензией на истину: О взглядах и деятельности экстремистов от баптизма. Одесса, 1988.
Кирушин П. М. Религиозное сектантство и его сущность. Мн., 1959.
Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России. (60-е годы XIX в.— 1917). М., 1965.
Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность: (Социол. и ист. очерки). М., 1969.
Клибанов А. И. Проблемы изучения и критики религиозного сектантства. М., 1971.
Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.
Клибанов А. И. Из мира религиозного сектантства. Встречи. Беседы. Наблюдения. М., 1974.
Коник В. В. «Истины» свидетелей Иеговы. М., 1978.
Коник В. В. Иллюзии свидетелей Иеговы. М., 1981.
Крестьянинов В. Ф. Меннониты. М., 1967.
Критика религиозного сектантства. (Опыт изучения религиозного сектантства в 20-х — начале 30-х годов). М., 1966.
Ленсу М. Я. Кто такие «инициативники»? Мн., 1967.
Лентин В. Н. Адвентисты седьмого дня. М., 1966.
Лешан В. Е. Лики христианского сектантства. Киев, 1988.
Лялина Г. С. Баптизм: иллюзии и реальность. М., 1977.
Лялина Г. С. Новые тенденции в идеологии баптизма. М., 1979.
Малахова И. А. Духовные христиане. М., 1970.
Малахова И. А. Современный баптизм: идеология и деятельность. М., 1987.
Мартыросаў Г. А. Хто такія іегавісты. Мн., 1961.
Мартиросов Г. А. Религиозное сектантство. Мн., 1961.
Мартиросов Г. А. Религиозное сектантство в Западной Белоруссии в 1930—1939 гг. Мн., 1965.

Мартиросов Г. А. «Братья во Христе» без маски. Мн., 1965.
Маят Е. В., Узков И. Н. «Братья» и «сестры» во Христе. 2-е изд. М., 1963.
Мельник В. И. Эволюция современного пятидеситничества. Львов, 1985.
Митрохин Л. Н. Баптизм. 2-е изд. М., 1974.
Москаленко А. Т. Современный иеговизм. Новосибирск, 1971.
Москаленко А. Т. Идеология и деятельность христианских сект. Новосибирск, 1978.
Надольскі Р. В. Якому богу пакланяюцца баптысты? Мн., 1966.
Надольский Р. В. Нравственное и социальное в оценке баптизма. Мн., 1973.
Надольский Р. В. Баптизм в прошлом и настоящем. Мн., 1987.
Поракишвили З. И. Духоборы в Грузии. Тбилиси, 1970.
Проблемный анализ материалов журнала «Братский вестник». Киев, 1988.
Пругавин А. С. Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905.
Пругавин А. С. Религиозные отщепенцы: Очерки современ. сектантства. Вып. 1, 2. Спб., 1907.
Путинцев Ф. М. Кабальное братство сектантов. М. — Л., 1931.
Сафронова Н. А. Реакционность мистических идей современного христианского сектантства. Львов, 1975.
Федоренко Ф. И. Секты, их вера и дела. М., 1960.
Филимонов Э. Г. Баптизм и гуманизм. М., 1968.
Филимонов Э. Г. Новые тенденции в идеологии и деятельности современного сектантства. М., 1977.
Филимонов Э. Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. Киев, 1981.
Филимонов Э. Г. Социальная и идеологическая сущность религиозного экстремизма. М., 1983.
Хайтун Д., Капаевіч П. Сучаснае сектанцтва на Беларусі. Мн., 1929.
Яковлев В. Г. Формирование научного мировоззрения и христианское сектантство. Алма-Ата, 1965.
Яроцкий П. Л. Кризис иеговизма: Критич. анализ идеологии и эволюции обыден. религиоз. сознания. Киев, 1979.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

Б

В

Г

Д

Е

Ж

Л

М

Н

О

П

Р

С

Т

У

Ф

Ю

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

Б

В

Г

Д

Е

Ж

З

И

К

Л

М

P

С

Щ

Ю

Я

СОДЕРЖАНИЕ

Никольский Н. М.
Н 64 История русской церкви / Предисл. А. А. Круглова.— Мн.: Беларусь, 1990.— 541 с.: ил.
ISBN 5-338-00475-5.

Книга известного белорусского ученого, члена-корреспондента АН СССР Н. М. Никольского (1877—1959), впервые была выпущена в 1930 г., затем неоднократно переиздавалась (с сокращениями). Насыщенность интересным фактическим материалом, обоснованность выводов обеспечили данной работе долгую жизнь. Актуальность и познавательная ценность книги сохраняются и в наше время. Текст ее полностью соответствует последнему прижизненному изданию, пересмотренному и дополненному автором.

Для широкого круга читателей.

0403000000—157
Н——————15—90 **ББК 86.3**
М 301(03)—90

Научное издание

Никольский Николай Михайлович

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Заведующий редакцией *А. В. Сапун*
Редактор *А. А. Зарицкий*
Художник *М. Г. Борозна*
Художественный редактор *В. А. Губарев*
Технический редактор *С. Л. Сармант*
Корректоры *Р. П. Иваненко, Н. Н. Масаренко, Л. Ф. Лихадиевская*

ИБ № 4048

Сдано в набор 29.11.89. Подп. в печ. 26.07.90. Формат $84 \times 108^{1}/_{32}$. Бумага тип. № 1. Гарнитура обыкновенная новая. Высокая печать с ФПФ. Усл. печ. л. 28,56. Усл. кр.-отт. 28,98. Уч.-изд. л. 31,8. Тираж 50 000 экз. Зак. 3107. Цена 3 р. 30 к., в т. ч. 30 к.— наценка.

Ордена Дружбы народов издательство «Беларусь» Государственного комитета БССР по печати. 220600, Минск, проспект Машерова, 11.

Минский ордена Трудового Красного Знамени полиграфкомбинат МППО им. Я. Коласа. 220005. Минск, Красная, 23.